

دورية دولية محكمة

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية



العدد 10: نوفمبر 2019



ISSN: 2625-8943



مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

المركز الديمقراطي العربي

**Journal of
cultural linguistic and artistic studies**
International scientific periodical journal



Germany: Berlin 10315
Gensinger- Str: 112
<http://democraticac.de>

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

مجلة علمية دولية محكمة، ربع سنوية. تصدر من ألمانيا-برلين عن "المركز الديمقراطي العربي" تعنى
بنشر الدراسات والبحوث في ميدان العلوم الثقافية واللغوية والفنية بعدة لغات

ISSN : 2625-8943

Journal of cultural linguistic and artistic studies

Is an international scientific periodical journal issued by the democratic arabic
center –germany- berlin

The journal is concerned with research studies and research papers in the
fields of science cultural and science linguistic and science artistic

ISSN : 2625-8943

الناشر:

المركز الديمقراطي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية

برلين-ألمانيا

Germany:

Berlin 10315 GensingerStr: 112 Tel: 0049-Code Germany

030- 54884375

030- 91499898

030- 86450098

mobiltelefon : 00491742783717

E-mail : culture@democraticac.de

الهيئة المشرفة على المجلة

رئيس المركز الديمقراطي العربي

د. عمار شرعان

رئيس التحرير:

د. فاطمة الزهراء نسيطة

دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر

رئيس التحرير التنفيذي:

د. سالم بن لباد

دكتور بقسم اللغة والأدب العربي-جامعة البويرة، الجزائر

مساعد رئيس التحرير:

د. خلاف دريس

جامعة الجزائر 02، الجزائر

مستشار التحرير:

◆ أ.د. أيمن محمد ميدان: دكتور بكلية دار العلوم-جامعة القاهرة، مصر

◆ أ.د. سعيد جمال الدين ما ينغ جينغ: رئيس قسم اللغة العربية-جامعة صن يات سين، الصين

◆ أ.د. الغالي بن لباد: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة تلمسان، الجزائر

◆ د. محمد فتحي عبد الفتاح الأعصر: جامعة الطائف، السعودية

◆ د. ليلي مهدان: دكتورة بقسم الأدب العربي-جامعة خميس مليانة، الجزائر

◆ د. نسيطة أمينة: دكتورة بقسم الهندسة المعمارية-جامعة البليدة 02، الجزائر

◆ د. أمال مقدم: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر

لجنة التحرير:

- ◆ د. نوال بناي: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر -
- ◆ د. فوزية مصباح: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر -
- ◆ د. أم الخير سحنون: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر -
- ◆ د. صادق حطابي: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر -
- ◆ د. يوسف بوزار: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر -
- ◆ د. فاطمة زعيتير: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر -
- ◆ جمال بلبكاي: دكتور بجامعة سكيكدة، الجزائر
- ◆ هبري فاطمة الزهراء: أستاذة بجامعة تلمسان، الجزائر

رئيس اللجنة العلمية:

عمار ساسي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة البليدة 02، الجزائر

اللجنة العلمية والإستشارية:

- ◆ حاجي دوران: أستاذ التعليم العالي بجامعة أيدين إسطنبول، تركيا
- ◆ أ.د. سعيد جمال الدين ما ينغ جينغ: رئيس قسم اللغة العربية - جامعة صن يات سين، الصين
- ◆ أيمن محمد ميدان: أستاذ التعليم العالي بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، مصر
- ◆ عبد الكريم سعيد المدهون: أستاذ التعليم العالي بجامعة فلسطين، فلسطين
- ◆ الغالي بن لباد: أستاذ التعليم العالي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ حسام العفوري: أستاذ التعليم العالي بالجامعة العربية المفتوحة، الأردن
- ◆ عمار ساسي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ علي جبار الشمري: أستاذ التعليم العالي بكلية الاعلام بغداد، العراق
- ◆ أشرف محمد زيدان: أستاذ التعليم العالي في الدراسات الإسلامية والتنمية بجامعة ملايا، ماليزيا
- ◆ حافظ المغربي: أستاذ التعليم العالي بكلية دار العلوم جامعة المنيا، مصر
- ◆ ذهبية أوموسي: أستاذ التعليم العالي كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ خالد كاظم حميدي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة النجف، العراق
- ◆ عبد الفتاح محمود إدريس: أستاذ التعليم العالي بجامعة الأزهر بالقاهرة، مصر

- ◆ جمال مجناح: أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب واللغات جامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ فاطمة الزهراء نسيبة: دكتورة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ زين العابدين سليمان: دكتور بمركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث مكناس، المغرب
- ◆ جلال حسن حسن عبد الله: دكتور بكلية الاقتصاد، حقوق المنصورة، مصر
- ◆ عبد المطلب إيشيدان: دكتور بجامعة أنقرة يلدرم بايزيد، تركيا
- ◆ ليلي مهدان: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ محمود فتوح: دكتور بكلية الآداب والفنون جامعة الشلف، الجزائر
- ◆ محمد أحمد محمد حسن مخلوف: دكتور بكلية اللغة العربية بأسبوط جامعة الأزهر، مصر
- ◆ سالم بن لباد: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ سمية قندوزي: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة الجزائر 02، الجزائر
- ◆ فاطمة الزهراء ضياف: دكتورة بكلية الحقوق والآداب جامعة بومرداس، الجزائر
- ◆ مريم بابو: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة سعيدة، الجزائر
- ◆ طه حميد حريش الفهداوي: دكتور بكلية الإمام الأعظم جامعة بغداد، العراق
- ◆ خالد بن غازي الدليحي: دكتور بكلية التربية جامعة شقراء، السعودية
- ◆ فايزة حريزي: دكتورة بكلية الحقوق والآداب جامعة بومرداس، الجزائر
- ◆ المختار علة: دكتور بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجلفة، الجزائر
- ◆ سام وليام: دكتور بكلية الآداب جامعة حلب، سوريا
- ◆ محمد مكّي: دكتور بكلية الآداب واللغات، جامعة المدية، الجزائر
- ◆ محمد فتحي عبد الفتاح الأعصر: جامعة الطائف، السعودية
- ◆ مولوجي قروحي صورية: دكتورة بمركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر
- ◆ محمود خليف خضير عبيد الحياي: دكتور بكلية التربية جامعة الموصل، العراق
- ◆ أرزقي شمون: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة بجاية، الجزائر
- ◆ عبد القادر لباشي: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ جميلة ملوكي: دكتورة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة تيارت، الجزائر
- ◆ محمد الصديق بغورة: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ زينب قندوز غريال: دكتور بالمعهد العالي للفنون والحرف، جامعة القيروان، تونس
- ◆ نعيمة بن عليّة: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر

- ◆ نصيرة شيادي: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ رشيدة بودالية: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ بوخودوني صبيحة: دكتورة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ أحمد حسن إسماعيل الحسن: دكتور بقسم اللغة العربية الجامعة الهاشمية، الأردن
- ◆ عبد العالي السراج: دكتور بمركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث في اللغة والآداب والفنون مكناس، المغرب
- ◆ كريمة الرفاعي بوعثمان: دكتورة بالمعهد العالي للفنون والحرف جامعة القيروان، تونس
- ◆ يوسف بوزار: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ عيشاوي وهيبة: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ مجاني باديس: دكتور بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة باتنة، الجزائر
- ◆ كمال علوات: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ الطاهر غراز: دكتور بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة جيجل، الجزائر
- ◆ طلال بن أحمد بن شداد الثقفي: دكتور بالكلية الجامعية بترية، جامعة الطائف، السعودية
- ◆ نذير بوحنيكة: دكتور بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة الطارف، الجزائر
- ◆ بن عطية كمال: دكتور بجامعة الخلفة، الجزائر
- ◆ سميرة مالكي: دكتورة بجامعة وهران 02، الجزائر
- ◆ آمنة شنتوف: دكتورة بجامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ ضياء غني العبودي: دكتور بجامعة ذي قار، العراق
- ◆ عبد الكريم حمو: دكتور بمركز البحث في الانثروبولوجيا وهران، الجزائر
- ◆ محمد بوعلاوي: دكتور بجامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ زهراء خالد سعد الله محمد العبيدي: دكتورة بجامعة الموصل، العراق
- ◆ كريم كاتب: دكتور بجامعة التكوين المتواصل، الجزائر
- ◆ مصطفى عبيد: دكتور بجامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ حفيفي رتيبة: دكتورة بجامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ جمال بلبكاي: دكتور بجامعة سكيكدة، الجزائر
- ◆ لواتي فاطمة: دكتورة بمركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية، تلمسان، الجزائر
- ◆ مهداوي هند: دكتورة بالمركز الجامعي عين تيموشنت، الجزائر

- ◆ أحمد علي إبراهيم الفلاح: دكتور بجامعة بغداد، العراق
- ◆ حليلة بن عزوز: دكتور بجامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ رسول بلاوي: دكتور بجامعة خليج فارسبوشهر، إيران
- ◆ لخضر هني: دكتور بجامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ تومان غازي حسين الخفاجي: دكتور بالجامعة الإسلامية النجف، العراق
- ◆ هوداف رابح: دكتور بجامعة سطيف 02، الجزائر
- ◆ صليحة لعزالي: دكتورة بجامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ خالد حوير شمس: دكتور بجامعة بغداد، العراق
- ◆ مازن موفق صديق مصطفى الخيرو: دكتور بكلية التربية للبنات جامعة الموصل، العراق
- ◆ سعاد هادي حسن أرحيم الطائي: دكتورة بكلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية جامعة بغداد، العراق
- ◆ فاروق عبد الحميد عبد القادر دراوشة: دكتور بجامعة الجوف، السعودية
- ◆ جمال ولد الخليل: دكتور بجامعة حائل، السعودية
- ◆ روح الله صيادي نجاد: دكتور بكلية الآداب واللغات الأجنبية جامعة كاشان، إيران
- ◆ محمد رزق الشحات عبد الحميد شعير: دكتور بجامعة هيت، تركيا
- ◆ حميدش منيرة: دكتورة بمعهد الترجمة جامعة الجزائر 02، الجزائر
- ◆ أحمد أنيس الحسنون: دكتور الدراسات الأدبية، سوريا
- ◆ محمد يطاوي: دكتور بجامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب

التعريف بالمجلة:

مجلة "الدراسات الثقافية واللغوية والفنية" دورية علمية دولية محكمة، تصدر عن ألمانيا، برلين عن المركز العربي الديمقراطي وتعنى بنشر الدراسات والبحوث في التخصصات التالية:

1. الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية
2. اللغات والترجمة والآداب والعلوم الإسلامية
4. العلوم الفنية وعلوم الآثار

وكل الدراسات التي لها علاقة بالتخصصات السابقة.

تعنى المجلة بالبحوث والدراسات الأكاديمية الرصينة التي يكون موضوعها متعلقا بجميع مجالات علوم اللغة والترجمة والعلوم الإسلامية والآداب، والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذا العلوم الفنية وعلوم الآثار، للوصول إلى الحقيقة العلمية والفكرية المرجوة من البحث العلمي، والسعي وراء تشجيع الباحثين للقيام بأبحاث علمية رصينة.

مقاييس وشروط النشر:

تخص البحوث المرسلة إلى المجلة إلى مجموعة من الشروط تتمثل فيما يلي:

1. يجب أن تتوفر في البحوث المقترحة الأصالة العلمية الجادة وتتسم بالعمق.
2. على صاحب البحث كتابة اسمه وعنوانه الإلكتروني والجامعة والبلد الذي ينتمي إليه أسفل عنوان البحث، مع إرفاق سيرة ذاتية وتكون في صفحة خاصة ضمن البحث.
3. ترتب الهوامش تحت كل صفحة وفي نهاية المقال ترتب المراجع حسب الطرق المنهجية المتعارف عليها ووفقا للتسلسل العلمي المنهجي.
4. ترفق المقالات بملخص لا يتجاوز 10 أسطر باللغة العربية ويترجم الملخص إلى اللغة الإنجليزية أو العكس مع التطرق إلى الكلمات المفتاحية. والكلمات المفتاحية تكون بينها فاصلة. وكذلك كتابة العنوان باللغة العربية والإنجليزية.
5. حجم البحث لا يقل عن 10 صفحات ولا يزيد عن 15 صفحة.
6. تكتب المقالات بحجم 16 بصيغة Traditional Arabic بالنسبة للمتن وبحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للهوامش، أما بالنسبة للغات الأجنبية الأخرى يكون بحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للمتن و10 بالنسبة للهوامش وبنفس الصيغة.
7. إرفاق البحث بملخص باللغتين العربية والإنجليزية.
8. على البحوث المقترحة أن تراعي القواعد المنهجية والعلمية المتعارف عليها.
9. ترسل المقالات المقترحة لهيئة أمانة التحرير لترتيبها وتصنيفها، كما تعرض المقالات على اللجنة العلمية لتحكيمها.
10. يجب ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم إلى مجلة أخرى.
11. ترسل المقالات إلى البريد الإلكتروني للمجلة.
12. تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة ولا يجوز نشرها لدى جهات أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي منها.
13. لا تنشر المقالات التي لا تتوفر على مقاييس البحث العلمي أو مقاييس المجلة المذكورة.
14. تحتفظ المجلة بحق نشر المقالات المقبولة وفق أولوياتها وبرنامجه الخاص.
15. البحوث التي تتطلب تصحيح أو تعديل مقترحا من قبل لجنة القراءة تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
16. ألا تكون البحوث المرسلة مستلة من مطبوعة، أو جزء من أطروحة.

17. أن تتضمن البحوث المرسلّة على قائمة المراجع تدرج في الأخير.

18. تخضع كل البحوث المقترحة للتحكيم العلمي المزدوج من طرف لجنة القراءة وبسرية تامة، بحيث:

- يحق للمجلة اجراء بعض التعديلات الشكلية الضرورية على البحوث المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها.

- يقوم الباحث بتصحيح الأخطاء التي يقدمها له المحكمين في حال وجودها وإعادة ارسالها للمجلة.

- لغات المقالات: العربية، والأمازيغية، الفرنسية، الإنجليزية، الألمانية، الإسبانية، الإيطالية، والروسية.

19. المراجع والهوامش تكتب بالطريقة التالية:

- إسم ولقب الكاتب، عنوان الكتاب، الطبعة، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر، الصفحة.

مهام إدارية:

- يرسل الباحث تعهد يبين فيه عدم نشر المقال في أي جهة أخرى، أو أخذ من مؤلف نشره سابقا.

- ترسل إدارة المجلة للباحث اشعار باستلام المقال.

- البحوث المرسلّة للمجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

- تسلم إدارة المجلة للباحث الذي قبل مقاله وعد بالنشر بعد القرار الإيجابي من طرف المحكمين.

- تمنح مجلة لصاحب المقال نسخة إلكترونية من عدد المجلة الذي يتضمن مقاله.

- ترسل البحوث المقدمة للنشر عبر:

البريد الإلكتروني: culture@democraticac.de

ملاحظة: جميع الآراء الموجودة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها، كما لا تتحمل المجلة مسؤولية الاخلال

بقواعد الملكية الفكرية.

فهرس العدد

رقم الصفحة	العنوان
09	فهرس
12	<p><u>أثر الخطاب الديني في التوعية الفكرية</u></p> <p><u>The impact of religious discourse on intellectual awareness</u></p> <p>الدكتور/ محمد رزق شعير (أستاذ مساعد في كلية الإلهيات، جامعة هيت، تركيا)</p> <p>الدكتورة/ نهى كمال سليم (باحثة ومترجمة بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر)</p>
32	<p><u>أفعال الكلام وسياقاتها في الخطابات الجديدة</u></p> <p>Acts of Language And Their Contexts In New discourses</p> <p>الدكتور: هامل شيخ أستاذ محاضر - أ- (المركز الجامعي عين تموشنت - الجزائر -)</p>
47	<p>الاعتراف الصامت في الأداء الفني لمارينا أبراموفيتش</p> <p>Silent recognition in the performance of Marina Abramovic</p> <p>محمد الذهبي: باحث ودكتور في علوم السينما والسمعي البصري، (جامعة قفصة، تونس)</p>
67	<p>الأنثروبولوجيا من علم الاستعمار إلى علم التنمية</p> <p>Anthropology from science of colonialism to science of development</p> <p>أ.د. بوحسون العربي (جامعة تلمسان-الجزائر)</p>
86	<p>التعاقد النسقي الدلالي لتعزيز المنهج النبوي الحديثي في بناء الإنسان التفاعلي</p> <p>مقاربة سيميائية في لغة الجسد</p> <p>Semantic Synergy to promote the modern prophetic approach for interactive human buildin</p> <p>Semiotic approach in body language أ.د/ لعموري زاوي، أستاذ التعليم العالي، جامعة الجزائر2</p>
101	<p>بدايات اللسانيات الحديثة والسباق الكولونيالي ... نحو لسانيات ما بعد الكولونيالية¹</p> <p>Beginnings of Modern Linguistics and the Colonial Context... Towards a Postcolonial Linguistics.</p> <p>د/ بن بناجي عبد الناصر. المركز الجامعي عبد الله مرسل-تيزازة-الجزائر.</p>
116	<p>حجاجية الاستعارة في شعر الإمام الشافعي</p> <p>مقاربة في ضوء البلاغة الجديدة</p> <p>The argumentation of metaphor in the poetry of El Imam echchafiai</p> <p>Approach to the light of the new rhetoric.</p>

	الدكتور: عبد الله بوقصة/جامعة أحمد زبانة غليزان/الجزائر
129	دور حضرة توات في نشر الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء The role of Touat Civilization in the spread of Islam throughout the Sub-Saharan africa د. خديجة حالة، جامعة أحمد دراية أدرار، الجزائر
144	دور رحلات الحج في الفكر العسكري لدى الأمير عبد القادر الجزائري - مدينة الزمالة أنموذجاً - The role of pilgrimage trips In the military thought Of Algerian prince Abd ul Qadir -The Smala City Model- د/ بدرالدين شعباني جامعة- عبد الحميد مهري قسنطينة 2 - الجزائر
164	علماء اللغة في عهد صلاح الدين الأيوبي ومولفاتهم في قواعد اللغة العربية LANGUAGES AND ARABIC GRAMMAR WORKS OF SALAH AL-AYOUBI PERIOD DİN د. سليمان قبلان، (جامعة إسطنبول، كلية الشريعة، قسم العلوم الإسلامية).
174	معالم فلسفة التربية عند مالك بن نبي Malek Bennabi The philosophical Benchmarks of Education at د. الكبار عبد العزيز د. صغير حياة
188	فلسفة النقد عند الرافي من خلال "وحي القلم" قراءة في شعر شوقي وحافظ The philosophy of criticism at Rafi'i through " Wahi Al-Qalam " Reading in Shawqi and Hafiz' poetry الدكتور: امحمد لقدي المركز الجامعي مرسلتي عبد الله- تيبازة / الجزائر
208	مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها - فهم المقرء أنموذجاً- Linguistic proficiency Assessment in Arabic for non - native speakers - Reading comprehension as a model دكتور / محمود علي شرايبي أستاذ مشارك المناهج وطرق تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها معهد تعليم اللغة العربية (ALI) ومستشار مركز اللغويات التطبيقية (CCAL) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (IMBSU) (1441هـ/ 2019م)
235	الأبعاد الأنثروبولوجية في أغاني العمل الشعبية بمنطقة الطارف - مقارنة في الأنثروبولوجيا الزراعية- Anthropological dimensions in the songs of popular work in Al Tarf area - An Approach to Agricultural Anthropology - الطالبة سهام سلطاني (جامعة الشاذلي بن جديد الطارف، الجزائر) إشراف الأستاذ الدكتور حني عبد اللطيف
257	الأنثروبونيم والتسمية الحضرية بوهران بين دواعي التأسيس وخلفياته The theory of determinism of values of Anthroponym and Urban Denomination in the City of Oran: Foundations and Backgrounds د. هدية صارة (باحثة دائمة بالمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وهران/ الجزائر)
267	التأصيل الاصطلاحي في النقد العربي المعاصر Conventional authentication in Contemporary Arab criticism أ. بناني أحمد

	المركز الجامعي أمين العقال الحاج موسى أق أخموك تامنغست- الجزائر
282	<p>الحجاج والخطاب الصحافي المكتوب؛ افتتاحية جريدة "الأخبار" المغربية أنموذجاً</p> <p>The argumentation and the written journalistic discourse ; the editorial of the Moroccan newspaper "Al Akhbar" as a model</p> <p>أ.سعيد السعدي باحث بسلك الدكتوراه (جامعة شعيب الدكالي، المغرب)</p>
299	<p>الشباب السلفي وتمثلاتهم للممارسات الاجتماعية الوعدة في مدينة لرجام أنموذجاً</p> <p>Salafi youth and their representations of social practices The ruggedness of the city of Largam is a model</p> <p>قيجي سمير/ جامعة وهران 2/ الجزائر بلغازي محمد/ جامعة تلمسان/ الجزائر كرايس الجيلالي/ جامعة وهران 2/ الجزائر</p>
315	<p>الشخصية العجائبية في رواية شيفا للروائي الجزائري عبد الرزاق طواهرية</p> <p>The miraculous character in the novel " Shiva" of the Algérien novelist Abdel razak tawahria</p> <p>الباحثة: ليندة بن عباس ، جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريرج الجزائر</p>
333	<p>الإجراء الوقائي في تراث المعمار الصحراوي الجزائري (قصر تمنطيط بولاية أدرار نموذجا)</p> <p>The preservative sensibilities in the desert architectural heritage (Algeria), as a Model) (Tamantit, Province of Adrar</p> <p>عبد الحميد خليفة دكتورالي علم آثار (معهد الآثار – جامعة الجزائر2)</p>
352	<p>دراسة استقرائية لمقدمة معجم العين للخليل بن أحمد</p> <p>An inductive study of the introduction of Al - Ain 's lexicon of Khalil bin Ahmed</p> <p>بوفلجاوي علي جامعة طاهري محمد -بشار</p>
365	<p>"دمقرطة الفن" وواقع الإبداع التشكيلي التونسي في ظلّ تغيب النقد</p> <p>The "democratization of art" and the reality of Tunisian artistic creativity in the absence of criticism</p> <p>- نادية غمّوري، دكتوراه في علوم وتقنيات الفنون، باحثة في جامعة القيروان، تونس</p>
383	<p>دور الاثنوغرافيا اللغوية في معالجة بحوث اللهجات العربية</p> <p>The role of linguistic ethnography in the treatment of Arabic dialects research</p> <p>منير مسعي. سنة ثالثة دكتوراه ل م د لسانيات تطبيقية. جامعة العربي التبسي تبسة_ الجزائر</p>
395	<p>صورة المرأة في كتابة الرجل سيدة المقام، ذاكرة الماء، ومملكة الفراشة لواسيني الأعرج أنموذجاً.</p> <p>The Image of the Woman in Men's Writings : Lady of the Tomb, Memory of Water, Kingdom of the Butterfly : By Wassini Laaredj.</p> <p>أ. سماحي هاجر، طالبة دكتوراه، جامعة طاهري محمد بشار، الجزائر أ.د كوارى مبروك، أستاذ التعليم العالي، جامعة طاهري محمد بشار، الجزائر</p>

أثر الخطاب الديني في التوعية الفكريةThe impact of religious discourse on intellectual awareness

الدكتور/ محمد رزق شعير (أستاذ مساعد في كلية الإلهيات، جامعة هيت، تركيا)

الدكتورة/ نهى كمال سليم (باحثة ومترجمة بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر)

ملخص باللغة العربية:

الخطاب الديني هو فن من فنون القول، ووسيلة من وسائل التأثير، إنه فن من فنون تلقين المعرفة الدينية، وطريقة من طرائق تحريك الوعي لدى المتلقي، وهو كذلك عملية تربوية توجيهية أساسها القرآن الكريم والسنة النبوية، وهو أيضاً كلُّ تعبير عن رسالة الإسلام الأخلاقية والحضارية، وكلُّ تعبير عن حقيقة الدين الإسلامي، كما أنَّ الخطاب الديني هو الوسيلة التي يخاطب بها المسلمون العالم، والمنهاج الذي يصوغون من خلاله أفكارهم ومواقفهم التي يريدون إيصالها إلى الناس سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين.

إنَّ لغة الخطاب المعتدل تجلَّت معانيها في القرآن الكريم بشكل واضح، ما يحثُّ علينا التَّركيز على عناصر الوحدة والتَّقارب بين الأديان، وجعلها حلقة وصل فيما بيننا. وتتفق كلُّ الطوائف الدينية على هذا؛ فالركيزة الأساسية التي يستند إليها أي خطاب هي انطلاقه من رؤية فكرية ينبثق عنها آراء وتصورات معبرة عن هوية الخطاب، فالخطاب قيمة علمية يجب أن يبنى على فهم عميق، ونظرة موضوعية.

والأصل في الخطاب الديني هو الاعتدال، وسبب ظهور بعض الجماعات المتشددة والمنسوبة إلى الدعوة الدينية والخطاب الديني ظلماً وبهتاناً، من خلال عدم وضوح رؤية الاتجاهات الإسلامية وتضاربها وقلة التعامل مع قضايا العصر ومتطلباته فضلاً عن الأنانية وحب الذات أي بسبب اعجاب المنتسبين إلى الدعوة الدينية بأنفسهم وعدم رؤية مصلحة الأفراد والمجتمعات أي تفضيل مصالحهم الشخصية على المصلحة الفردية أي مصلحة الجماعة من خلال الجهل بالمقاصد الشرعية والتعاضبي عنها، والخلل في ترتيب الأولويات.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، الاعتدال، التطرف، الوسطية، الإرهاب.

الملخص باللغة الإنجليزية:

Religious discourse is an art of the say, and a means of influence, it is an art of imparting religious knowledge.

The origin of religious discourse in Islam is moderation, the attribute of moderation in the Qur'an and Sunnah has been clearly demonstrated.

The Prophet Mohammed (PBU) addressed all groups and lived with them and lived in Mecca with the infidels as well as in the city concluded an era with the Jews and coexist with them under the roof of one state.

The reason for the emergence of some extremist groups and attributed to the religious call and religious discourse is the lack of clarity of the Islamic trends and inconsistencies and lack of dealing with contemporary issues and requirements as well as selfishness and love of self, because of the admiration of those who belong to the religious call themselves.

الكلمات المفتاحية باللغة الإنجليزية:

Discourse, moderation, extremism, moderation, terrorism.

مقدمة:

أصبح الخطاب في العصر الحديث موضوعاً للبحث في الفكر الغربي على وجه العموم، وخصّه اللسانيون والفلاسفة وعلماء التأويل بعناية واهتمام بالغين؛ (1) وهذا الاهتمام يعود إلى أصل الحوار الذي يبنى العلاقات بين بني البشر على مستويات مختلفة بين الشرق والغرب. ونحاول تقديم بعض الضوابط من خلال الخطاب الديني ودوره في حرية التعبير؛ لأنّ الدين هو المعول عليه في نزاع الاحتقان الداخلي بين الشعوب التي يحكمها الأهواء والاطماع الاستعمارية الفكرية والثقافية التي ليس لها إلا ضابط المنفعة التي تعود عليهم بالنفع دون النظر إلى الضرر الذي يلحق بالآخر حيث إنّ الرجوع إلى الدين هو منقذ الشعوب المتهاكمة على حبّ الدنيا إذ إنّ جمع بين سعادة الدارين. (2)

إنَّ النَّاسَ سواء في حبِّ الحياة، وعلى الجميع أن يفهم شعور الآخر، وأنَّ كلَّ إنسان له مهمَّة يؤدِّيها لأخيه من بني البشر، وأهل الإسلام هم أكثر الشعوب عطاءً للإنسانية لأنهم يعملون برقابة ذاتية ويعلمون أنَّ الله يجزل لهم المثوبة في خدمة الآخرين؛ (3) ولذلك يجب الاستفادة من الجسور المشتركة بين الأديان؛ حيث إنَّ الجسور المشتركة بين الإسلام وما سبقه من الأديان كثيرة وغنية، يمكن الانطلاق منها في شرعنا والتَّحَاكُم إليها للتوصُّل إلى ما يبرز سماحة الإسلام وسموه في الدَّعوة إلى وحدة الصِّفِّ، والوقوف أمام التَّيارات الإلحادية أو العلمانية أو المادية أو غيرها من نزعات الفلسفة الوضعيَّة، فيكون الخطاب الدينيُّ لهؤلاء أقوى وأنفذ وأحك.؛ فـ "الإسلام واليهودية والمسيحية" تؤمن بالذَّات الإلهيَّة، وبرسالة الرُّسل الكرام، وبالكتب السِّماويَّة، وبالملائكة الأطهار، وباليوم الآخر يوم الثَّواب والحساب.

والوصايا الأخلاقيَّة العشر مقرَّرة في هذه الأديان: لا تزن، ولا تسرق، لا تقتل نفساً، لا تكذب... إلخ. ومنهج الحرام والحلال في الأحكام واحد، للدلالة على وجود النظام الدينيِّ القائم على تحقيق وإشاعة نزعة الخير والمصلحة، ومقاومة نزعة الشرِّ والمفسدة. (4)

ويتناول البحث أربعة مباحث تدور حول هذا الإطار؛ وهي على التَّحو التَّالي:

• المبحث الأوَّل: ماهيَّة الخطاب الديني، وأهميته

الخطاب لغة: هو مراجعة الكلام (5)، وهو الكلام والرَّسالة (6)، وهو المواجهة بالكلام، أو ما يخاطب به الرَّجل صاحبه، ونقيضه الجواب (7)، وهو مقطع كلاميٍّ يحمل معلومات يريد المرسل (المتكلِّم أو الكاتب) أن ينقلها إلى المرسل إليه (السَّامع أو القارئ)، ويكتب الأوَّل رسالة ويفهمها الآخر بناء على نظام لغويٍّ مشترك بينهما (8). والخطاب يُقصد به الإِفهَام، إِفهَام من هو أهلٌ للفهم، والكلام الذي لا يقصد به إِفهَام المستمع، فإنَّه لا يسمَّى خطاباً. (9)

الخطاب الديني اصطلاحاً: هو مادة الكلام الدينيِّ وما يتعلَّق به من عبادات ومعاملات، وبيان التَّشريعات المقولة أو المكتوبة بين المتكلِّم أو السَّامع، وبين الخطيب والمخاطب، وبين الكاتب والقارئ. (10) يقول الدُّكتور الجرائي: الخطاب الدينيُّ هو فن من فنون القول، ووسيلة من وسائل التَّأثير، إنَّه فن من فنون تلقين المعرفة الدينيَّة، وطريقة من طرق تحريك الوعي لدى المتلقي، وهو كذلك عمليَّة تربويَّة توجيهية أساسها القرآن الكريم والسُّنة النَّبويَّة، وهو أيضاً كلُّ تعبير عن رسالة الإسلام الأخلاقيَّة والحضاريَّة، وكلُّ تعبير عن حقيقة الدِّين الإسلامي، كما أنَّ الخطاب الديني هو الوسيلة التي يخاطب بها المسلمون العالم، والمنهاج الذي يصوغون من خلاله أفكارهم ومواقفهم التي يريدون إيصالها إلى النَّاس سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. (11)

ومّا لا شكّ فيه أنّ الخطاب الدّينيّ يشمل كلّ خطاب يدور مضمونه حول الدّين بياناً وعرضاً واستلهاماً، أو تحليلاً لقضاياها أو دعوة لتبنيه في مناحي الحياة المختلفة، أو نقداً لنصوصه وصداً ونبذاً لأقواله وأحكامه وحقائقه، سواء تعلّق ذلك بمجال العقيدة أو الفقه أو الفلسفة أو العلم أو الأدب أو الفن وما إلى ذلك من أنواع التّعبير القديمة أو المستحدثة.

كما أنّ المراد بالخطاب الدّينيّ هو كلّ بيان باسم الدّين يوجّه للناس كافّة، وسواء كان هذا الخطاب في صورة خطبة أو محاضرة أو رسالة أو مقال أو كتاب أو مسرحية أو عمل درامي على اختلاف أنواعه وأشكاله الفنيّة؛ لأنّ الخطاب الدّينيّ لا ينبغي أن نحصره في جنس تعبيريّ دون غيره، إنّ التّوسّع في مفهوم الخطاب الدّينيّ ينسحب أيضاً على خطابنا الإسلاميّ المعاصر، كما يتيح من جهة أخرى للباحث المحلّل إمكان مقارنة خطاب مختلف الجماعات والتّيارات التي لها علاقة قريبة أو بعيدة بالإسلام، دون التّظر في خلفياتها المرجعية، وبغض النّظر عن دعاوى بعضها. (12)

أهمية الخطاب الدّيني: (13)

1- ضروري لتبليغ الرّسالة: ذلك لأنّ المسلمين في كلّ عصر مطالبون بتبليغ رسالة الله عبر خطاب إسلامي يقدّم الإسلام بمضمون صحيح كامل، وأسلوب متميّز وفعال.. مخاطباً جميع الفئات والهيئات ومختلف الأجناس داعياً الى التّوسط والاعتدال والافتداء بالرّسول صلى الله عليه وسلم.

2- الخطاب والتّبليغ هو سبيل الأنبياء والصالحين: للبلاغ والتّبيين وسبيل النّجاة للجميع؛ لقوله جلّ وعلا(14): (قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِداً * إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ).

3- الخطاب والتّبليغ طريق الخلاص للعالم: لأنّ الواقع البئيس الذي يعيشه العالم اليوم يفرض على المسلمين أن ينشروا الخير الذي عندهم، والذي يقدّم الحلول النّاجعة لمشاكل العالم، مستخدمين في ذلك أدوات العصر ولغته في مخاطبة النّاس، تحقيقاً للخيرية لهذه الأمّة على الأمم وكما حصل في الأعوام السّابقة في الأزمة المالية العالمية فبدئت بعض الدّول تبحث عن الحلّ في الاقتصاد الإسلامي وأرسلوا العلماء والباحثين إلى بلاد المسلمين كما عملت روسيا من خلال التّواصل مع الأزهر وغيره.

4- التّبليغ أعظم وظيفة ينال شرفها من وفقه الله: لأنّها وظيفة الأنبياء والمرسلين وكما قال الرّسول - صلى الله عليه وسلم - "لأنّ يهدين الله بك رجلاً واحداً خير ممّا طلعت عليه الشّمس".

5- الخطاب الديني هو أساس التبليغ لدين الله تعالى: لإنقاذ البشرية وتعليمها أمور الدين كم قام به الأنبياء والمرسلين ومجمل التبليغ هو الخطاب والكلام وإبراز المعاني بالألفاظ والأصوات وهناك أمر يساعد على التبليغ وهو أبلغ من الخطاب وهو القدوة الصالحة والدعوة إلى الله بالقدوة الحسنة فلقد نهي الله تعالى عن مخالفة القول بالعمل؛ حيث يقول (15): (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ).

6- الخطاب الديني هو تكليف رباني: أمر الله به الأنبياء والمرسلين حيث يقول تعالى لرسوله (16): (يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ)، وامتنال لهدى الرسول الأعظم القائل: "بلغوا عني ولو آية".

• المبحث الثاني: معوقات الخطاب الديني

من أهم المعوقات ضعف الخطاب الديني وسطحيته في كثير من الأحيان وبعده عن مناقشة القضايا المطروحة، مما أفقده القدرة على التأثير في حياة الناس، وتعميق هذه السطحية لدى الملتقي. (17)

إن رؤية الدعاة التربوية المتكاملة، تُنتج الشخصية الإسلامية المتكاملة، واقتصار الخطاب الديني على الجانب العاطفي أو على السطوح دون الأعماق، وعلى الفرعيات دون الأصول - تلبية لرغبة الجماهير - قد أفسد ثمرته، وأحاله إلى أدوات شقاء عند قطاعات كبيرة من الشعوب؛ لأن هذا الاقتصار قد فصل الوسائل عن الغايات التي توفرها الرؤية المتكاملة، وما يتفرع عنها في حياة الأفراد والجماعات؛ ولذلك يجب على الدعاة أن يكون مثلاً يُحتذى في الفهم الشامل وفق منظومة أولويات واضحة، فإن المثل الأعلى - في الفهم والتطبيق - يعطي نتائج إيجابية في حياة الناس، ويكتسح ثقافة العالم بسرعة، ومن هنا يفرز حضارة واقعية الغايات والوسائل، وهذا هو حال المثل الأعلى الذي حمله المد الإسلامي الأول.

أما مثل السوء - في الفهم والتطبيق - فإنه يعطي نسبة عالية من النتائج أيضاً، لكنها نتائج سيئة، ومن أمثلته المثل الذي طرحته بعض الفرق المتطرفة في التاريخ الإسلامي؛ كالحوارج والباطنية والحشاشين.

ومن العلاجات المناسبة في هذا الأمر:

إيثار وجه الله، ووضوح الأهداف في منظومة ورؤية فلسفية تربوية، هما أساس كل نجاح وقبول وتقدم، فالإخلاص فريضة لازمة على كل مسلم، فالكل مطالب بمراقبة الله وطلب رضاه فحسب، فإذا اتَّصل الأمر بالدعاة فالإخلاص فريضة أكد وأشد.

وأتساع نطاق عمل الدّاعية واختلاطه بالنّاس وذوي السُّلطة، يتطلب منه أن يكون يقظ القلب والعقل، والعلاج يكون في الحرص على استدامة ذكر الله وخشيته، فهذا يجعل رضا الله ملء القلب والأرب، ومن ثمّ يجعل رضا المخلوقين وراء ظهره. فليعلم الدّعاة أن تملق عواطف النّاس دليل ضعف، وليس دليل ذكاء، والدّاعية السّطحي المتلون يرتكب جناية مرگبة، إنه يفقد ثقة النّاس في الدّين نفسه، ثمّ إنّه مثل وفودج سيء لعوام النّاس، فبدل أن يعلمهم العزّة والصّلاية والكفاح، يعلمهم التّهاون والتّملق والانبطاح.

ومن هنا يجب أن يعلم الدّعاة أنّهم مؤتمنون على تبليغ الوحي مصفّى كما نزل، مؤتمنون على خبرات رفيعة، مهمتها الإسهام في رقي الإنسان، وتصويب مسيرته عبر الحياة نحو المصير. إنّ الدّعاة هم أعيان المجتمعات ومبلّغوا الرّسالات، وهم وحدهم القادرون - بتوفيق الله تعالى - على إعادة العافية للعقول، والنضارة للقلوب، لكن بشرط التّأهيل النّفسي والعلمي والمهاري المتميّز، مع اليأس بما في يد النّاس، والاستغناء بالله عما سواه. (18)

• المبحث الثالث: شروط الخطاب الدّيني

هناك شروط مهمّة للخطاب الدّيني وآدابه الشّرعيّة التي يفقدها يتحرّك الخصام، وبمراعاتها يحصل قبول الخطاب من الآخرين؛ منها ما يلي:

1- تأهل المتكلّم للخطاب:

كم جرّ الإخلال بهذا الشّروط في الخطاب زلّأت لأهل العلم وهفوات، حيث تسمع من وقت لآخر بخطاب تضجّ به أركان الدّنيا، ويصنك مسامع سكان الأرض في ساعات، وينكره أهل العلم ويغضب له أهل الدّين، ولكن أئى لنا بمن ينتهي إذا نُهي؟!

2- الاعتناء بالدّليل:

يُعاني الخطاب على أيدي بعض المنتسبين إلى العلم الذين لا يُمحصّون القول ولا يلتفتون إلى الدّليل، وينابذونه منابذة كليّة، وينكرون على من ينبههم إليه، أو يطالبهم به، ولا يرجعون فيما يقولون حتّى إلى ما دُوّن في المصادر الأولى المعتمدة من أمّهات الكتب، التي تذكر صحيح العلم ولا تجرّد الفقه من الأثر، بل يقنعون أحياناً بما تنفرد به بعض الحواشي المتأخّرة في مسائل غريبة حذر منها المحقّقون من المتقدّمين، زاهدين في الدّليل، معرضين عنه، بل لا يبالون أن يطلقوا على العمل المخالف لما ألفوه وتقلّدوه بأنّه بدعة، ولو كان ثابتاً عند المخالف بسنة صحيحة. (19)

3- الاعتناء بفقه الدّليل ومراعاة مقاصد النّصوص:

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

لا يكفي في خطاب الآخرين التَّجَمُّل بالدَّلِيل ورفع شعاره، حتَّى تنضمَّ إليه الرَّغبة في فقه الدَّلِيل، والتَّوجُّه إلى الاعتناء بمقاصد النُّصوص، وإعمالها مجتمعة، دون الوقوف عند حرفية بعضها بما يتضارب مع نصوصها الأخرى. (20)

يقول ابن عبد البر (21): "أمَّا طلب الحديث على ما يطلبه كثير من أهل عصرنا اليوم دون تفقُّه فيه، ولا تدبُّر لمعانيه، فمكروه عند جماعة أهل العلم"، ويقول: "الذي عليه جماعة فقهاء المسلمين وعلمائهم ذم الإكثار، دون تفقُّه ولا تدبُّر، والمكثَر لا يأمن موافقة الكذب على رسول الله".

4- تجنب ذكر الضَّعيف وشاذ العلم من أجل الدُّنيا:

العمل بالرَّاجح من أقوال أهل العلم واجب لا راجح؛ لأنَّ الرُّجحان تتقوَّى معه غلبة الظَّنِّ على أنَّ ما دلَّ عليه هو الحقُّ، والعمل بما غلب على الظَّنِّ أنَّه الحقُّ واجب؛ لأنَّ خلافه اتِّباع للهوى، قال تعالى (22): (فَمَاذَا بَعُدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ).

يتفق العلماء حول العمل بالرَّاجح من حيث: "إنَّه متَّفَق عليه، ولم يختلف في ذلك إلا من لا يعتدُّ به، ومن نظر في أحوال الصَّحابة والتَّابعين وتابعيهم ومن بعدهم، وجدَّهم متَّفَقين على العمل بالرَّاجح وترك المرجوح" (23)، ويدلُّ على وجوب العمل بالرَّاجح حديث معاذ في ترتيب الأدلة، ففيه النَّصُّ على تقديم القرآن على السُّنة، والسُّنة على الرَّأي، فلا تجوز الفتوى بضعيف الأقوال. (24)

5- عدم التَّوسع في المسائل الكلامية:

من محاذير الخطاب الدِّيني التَّوسع في المسائل الكلامية للعامة وإقحامهم في تفاصيل من مسائل العقيدة لا قبل لهم بها، ولا هي واجبة عليهم لتصحيح إيمانهم، كالْتَفْصِيل في متشابه صفات الرَّبِّ - عزَّ وجلَّ - وكلامه، إذ لا فائدة لهم من الخوض فيها سوى إثارة الجدل ووقوع الشُّبه، إذ لا شكَّ في صحَّة الإيمان الجمل على ما جاء في حديث جبريل - عليه السَّلام - وهو الذي يطبقونه، وهو الذي كان رسول الله يقبله من أصحابه حين إسلامهم، كما دلَّت عليه أحاديث إسلام الأعرابي، وإسلام أبي ذرٍّ، ونحالد بن الوليد، وحديث بَهْز بن حكيم، وغيرهم من الصَّحابة، فلم يكن الرُّسول يفصِّل لمن يأتيه منهم راجباً في الإسلام مسائل الصِّفات، أو كلام الله تعالى، بل كان يكتفي منه بالتَّصديق والتَّسليم بما يجب الإيمان به إجمالاً، والتَّنطِق بالشَّهادتين، وتعليمه أركان الإسلام الظَّاهرة، ليعمل بها. (25)

• المبحث الرابع: علاقة الخطاب الديني بالتطرف والإرهاب

إنَّ العنف الديني أحد أخطر منابع التطرف، لتلبسه ببعد شرعي، وتوظيفه النصِّ الديني، وسرعة تصديقه من قِبَل النَّاسِ، وقدرته على التحفّي تحت غطاء الشرعيّة والواجب والجهاد والعمل الصّالح. فـ "عندما نعود إلى سياق الخطاب الديني المعتدل نوّكد أنّ الفهم الذي يكرّس الأحقاد ويصرّ على تكفير الآخرين، من أجل شرعنة قتالهم ومطاردتهم، هو فهم لا ينسجم مع روح الشريعة الإسلامية، وبعدها الإنساني، وبالتالي فهذا الفهم يُعدّ من أخطر منابع التطرف، لالتساقه بالدين الحنيف، فالمطلوب من أجل الرقي إلى مستوى المجتمعات المتسامحة العمل على تفكيك الخطاب الديني المتطرف، وتفتيت بناه المعرفية، وإشاعة وعي ديني قادر على فهم الحقيقة، كي يتوارى هذا اللون من الفهم ويحلّ محله خطاب متّزن يمهّد لاستنبات قيم التسامح والعفو والرحمة". (26)

إنَّ لغة الخطاب المعتدل تجلّت معانيها في القرآن الكريم بشكل واضح، ما يحثُّ علينا التّركيز على عناصر الوحدة والتقارب بين الأديان، وجعلها حلقة وصل فيما بيننا. (27)

وتتفق كلُّ الطوائف الدينيّة على هذا؛ حيث يقول الدكتور حنا عيسى: "الركيزة الأساسية التي يستند إليها أي خطاب هي إنطلاقه من رؤية فكرية ينبثق عنها آراء وتصورات معبرة عن هوية الخطاب، فالخطاب قيمة علمية يجب أن يبنى على فهم عميق، ونظرة موضوعية". ونوّه: "أي كلمة أو عبارة أو تصريح ديني قد تكون سبب في إثارة مواقف قابلة للتطور إلى أشكال من الأنفعال والعنف والتطرف، فواء كل حدث أو موقف وحشّي أفكار وقناعات لفئات مختلفة تحاول إثبات صحّة ما لديها من توجهات تسعى للخطابات والتّصريحات واللّقاءات، والتي تدفع لتكوين إختلاف في قناعات أفراد المجتمع وتوجهاتهم".

وأشار، "بالتّالي أصبح هناك ضرورة لوجود خطاب ديني معتدل يضع في المقدّمة المصلحة العامّة للمجتمع من خلال وعي يستند الى المسؤولية الوطنية والواجب الأخلاقي والتّكليف الشرعي"، وتابع، "يجب اعتماد الاعتدال كأساس مهمّ في الخطاب الديني، إضافة لنبد التطرف للمساعدة في البناء بدلاً من التّهدم، حيث يجب أن يركّز الخطاب الديني على الإرشاد والتّوجيه بدلاً من التّحريض والتّخوين، فثقافة العنف لا يمكن أن تساعد في البناء".

وأوضح، "الأصل في الخطاب الديني هو الإعتدال، لكن طرأت على الأُمّة مراحل علا فيها أصوات التطرف والمجتمع الإنساني بطبيعته يوجد فيه المتطرف والمعتدل حسب ظروف ونفسيات تتعلّق بالتطرف والمعتدل نفسه، لكن في حالة استقرار الأُمّة فإنَّ أصحاب الغلو لا يجدون مجالاً للتمدد في مساحة الأُمّة، بل ينحسرون على أنفسهم ويتوتقون بحيث لا يكون لهم أثر، والاعتدال هو الأصل في الخطاب الديني المسيحيّ الاسلامي"، واستطرد، "وضع خطاب ديني

معتدل يؤدي بالنهاية الى عدم التشدد والفوضى والشتائم والسباب ونبد الآخر والإساءة إليه، وبالتالي الحفاظ على المصلحة العامة، والحفاظ على الأمن والسلم الاجتماعي، وواد الفتنة الطائفية من خلال خطاب ديني متزن معتدل". (28)

- ظهور بعض الجماعات المتشددة والمنسوبة الى الدعوة الدينية والخطاب الديني ظلمًا وبهتانًا، من خلال عدم وضوح ورؤية الاتجاهات الإسلامية وتضاربها وعدم أو قلة التعامل مع قضايا العصر ومتطلباته فضلاً عن الأنانية وحب الذات أي بسبب إعجاب المنتسبين إلى الدعوة الدينية بنفسه وعدم رؤية مصلحة الأفراد والجماعات أي تفضيل مصالحهم الشخصية على المصلحة الفردية أي مصلحة الجماعة من خلال الجهل بالمقاصد الشرعية والتعاضى عنها، والخلل في ترتيب الأولويات.

فللخطاب الديني المعتدل دور كبير في محاربة الافكار الهدامة الداعية إلى الاخلال بالأمن والسلم المجتمعي حيث إن الأمن مطلب لبقاء البشرية ومطلب للبناء وتعمير الأرض ودوره للنهوض بمجتمع متزن من خلال إصلاح مناهج التعليم بتأصيل العلوم والمعارف الطبيعية، وتقديم القدوة الصالحة في الخطاب الديني بمختلف أنواعه من قيادات مؤثرة، وبإدخال الوسائط الحديثة في تقديم الخطاب، وبحث الأذكياء على الخطابة ومعالجة الخطاب الديني بالفكر وليس بالعنف. (29)

- ومن الإشكالات التي عاجلها الشرع الحنيف مشكلة الانحرافات العقديّة والفكرية، حيث أخبر الله عن وقوعها، وطرق الوقاية منها، وحذر من أسبابها، وبين طرق علاجها في حال وقوعها.

والانحراف العقدي والفكري قدس الوقوع منذ عهد نوح - عليه الصلاة والسلام - قال سبحانه (30): (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)، بل هو من الابتلاء الذي جعله الله - سبحانه وتعالى - في الأرض، ليمحض الصادقين من الكاذبين، قال سبحانه (31): (الْم * أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ).

ومن فضل الله على هذه الأمة أن بين لها سبيل الخلاص من هذا الانحراف والاختلاف، عن طريق الخطاب الديني المعتدل المبني على اتباع الوحي، فقال سبحانه (32): (وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)، والنبي - صلى الله عليه وسلم - بين سبيل النجاة من الانحرافات العقديّة والفكرية في غير ما حديث، ومنها قوله - صلى الله عليه وسلم - : " فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَىٰ اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعُصُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ وَكُلُّ بَدْعٍ ضَلَالَةٌ" رواه أبو داود.

فذكر النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - الدَّاء وهو الافتراق والاختلاف، ثم ذكر الدَّواء وهو اتِّباع سنته وهديه، واتباع سنة وهدى الصَّحابة من بعده وعلى رأسهم الخلفاء الرَّاشدون، والحذر من البدع والمحدثات؛ فمن أراد النِّجاة من هذه الاختلافات العقديَّة والفكريَّة فلا بدَّ أن يتضمَّن خطابه وحواره مع المنحرفين هذا المنهج النَّبوي، فإنَّه كفيل بحماية العباد وصيانة عقيدتهم وفكرهم؛ لذلك قال الرَّهري: السُّنة سفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلف عنها هلك. والصَّحابة - رضوان الله عليهم - بادروا إلى استعمال خطاب دينيٍّ قائم على تطبيق هذا المنهج الشرعيِّ عند الاختلافات والفتن فنجوا، ومن أعرض عنه هلك. (33)

أثر الوسطية في الخطاب الدِّينيِّ على الفرد والمجتمع: (34)

1- ينتشر التَّقارب والتَّعايش بين النَّاس:

الوسطية مطلوبة في الخطاب الدِّينيِّ بعيداً عن التَّشدد والغلو وتحريض النَّاس؛ فالرَّسول خاطب جميع الفئات وعاش معها، فعاش في مكَّة مع الكفار، وكذلك في المدينة أبرم عهداً مع اليهود وتعايش معهم تحت سقف دولة واحدة.

2- نبذ العصبية والدَّعوة إلى الحوار:

تقبَّل الآخر أصبح مطلباً ملجأً بين التَّيارات والجماعات والفئات الإسلاميَّة؛ فنحن مطالبون بجمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم أمام العدو الوضع عداوته لله ورسوله فلنكن دعاة وحدة وسلام فيما بيننا تحت شريعة الله ورسوله وقد نبذ الرَّسول العصبية القبلية الضَّيقة وقال لأحد الصحابة: "إنَّك امرؤ فيك جاهلية"، وقال: "أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم". ودعا الرَّسول الى الحوار كما حصل مع اليهود حيث ذكر الله سبحانه في الآية (35): (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ)، وكان الرسول يستخدم الحجَّة والبرهان في الخطاب وكذلك اللَّين والرَّحمة شعاره: "لعلَّ الله أن يخرج من أصلاهم من يقول لا إله إلا الله".

3- التَّعايش السِّلْمِيُّ:

لابدَّ من التَّعايش السِّلْمِيِّ داخل المجتمع المسلم فالوسطية في الخطاب تنشر المحبة بين المجتمع والطوائف المختلفة تحت شعار متميز وضعه الرَّسول صلى الله عليه وسلم: "لا يؤمن أحدكم حتَّى يحبَّ لأخيه ما يحبُّه لنفسه"، ولكن إذا أردنا النِّجاح في ذلك فليكن لنا مرجعاً نرجع إليه عند اختلافنا وهو الكتاب والسُّنة تحت هذا الدُّستور الواضح والبين الصَّالح الى قيام السَّاعة وفي النِّهاية لكم دينكم ولي دين ولنحترم بعضنا بعضاً وليعذر بعضنا بعضاً في الاجتهادات ليتمَّ لنا التَّعايش

المنصف على مستوى المجتمع الواحد فما أنْ ننجح في ذلك نستطيع تطبيقه مع الآخر في المجتمعات غير الإسلامية وتجتمع كلمتنا وترجع لنا مكانتنا وقوتنا ومجدنا التليد.

4- يتم ترشيد الخطاب الديني:

وهو الذي حثَّ عليه الرسول - صَلَّى الله عليه وسلَّم - : "يسرو ولا تعسروا وبشرو ولا تنفروا"؛ وبذلك يتم قبول الخطاب من الناس ويترجم إلى عمل بعيداً عن المهارات المذهبية والطائفية ويبدأ الناس بداية جادة بالبحث عن الخير للبشرية جمعاء بمختلف طوائفها ومذاهبها.

5- تنتشر القيم والمبادئ العظيمة:

من الضروريّ تنشر القيم والمبادئ العظيمة الدّاعية إلى التسامح، وحبّ الخير للآخرين، ونشر ثقافة التسامح، ونبذ الأحقاد والغلّ فيما بيننا؛ قال تعالى(36): (وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ).

6- ينتشر الأمن والأمان بين المجتمع:

وذلك عن طريق محاربة الأفكار الهدّامة الدّاعية إلى الإخلال بالأمن والسّلم المجتمعي؛ فالأمن مطلب لبقاء البشرية ومطلب للبناء والتّعمير للأرض ونشر الدّين وتعليم البشرية دين ربّها سبحانه وتعالى حيث شدّد الرسول على عدم إيواء المحدث فقال: "مَنْ آوَى محدثاً فعليه لعنة الله"، وكذلك جعل في الإسلام حدّ الحراقة الإفساد في الأرض.

7- وجود التكافل الاجتماعي والتّراحم بين المجتمعات:

لابدّ من وجود التكافل الاجتماعي والتّراحم بين المجتمعات على اختلاف مذاهبها ومشاربها الفقهية والطائفية فبالخطاب الدّيني المعتدل الوسطي المنهج ينتشر التّعاضد بين الناس والتّراحم والتّعاطف؛ فكلّ واحد يسعى إلى الأجر والمثوبة من الله وتقدم يد المساعدة للآخرين اقتداءً بالرسول القائل: "أحبّ الخلق إلى الله أنفعهم لعياله"، وقول ابن عمر: "لأنّ أقوم في خدمة أخي المسلم أحبّ إليّ من أن أعتكف في البيت الحرام مئة سنة"، فإذا تكلم الناس والدّعاة وأصحاب الخطاب الدّيني بما سبق كان أدعى للناس إلى التّطبيق والتّنفيد ونشر الخير بين الناس فنرى في النّهاية المجتمع المنشود والمستقبل المنتظر.

توصية:

يجب تسديد الخطاب الديني الرسمي وشبه الرسمي وتحذيره في قرارات الدولة وبياناتها ووسائل الإعلام؛ لأنَّ أغلب صياغات الخطاب الديني وأساليبه غير جيّدة ولا محترمة، وبعضها يثير السُّخْرية؛ ولذا يجب أن لا يصدر خطاب أو بيان رسمي أو قرار له علاقة بالشَّرع والدين حتَّى يعرض على مستشارين شرعيين. وكما تجدد الدولة والعلماء والمفكرُّون في معالجة مظاهر الغلو والعنف - يجب بالمقابل الجدُّ في معالجة المظاهر المعاكسة من الطَّعن في العقيدة والأخلاق والسَّلف الصَّالح، من قبل بعض مرضى القلوب والعقول، الذين يستفزون كلَّ مسلم عادي، فضلاً عن المتدين والغيور. (37)

إنَّ الخطاب الدينيَّ مسئول بصفة أساسية عن إشاعة الرِّحمة بين النَّاس، في الخطب والدُّروس والمحاضرات والكتابات؛ بل والممارسات كافة. (38)

خاتمة:

الحمد لله أولاً وآخرًا، والصَّلاة والسَّلام على سيدنا محمَّد - خاتم الأنبياء والمرسلين - تناول البحث عدَّة نقاط محورية حول موضوع: (أثر الخطاب الديني في التَّوعية الفكرية)، وقد توصَّل إلى عدد من النَّتائج، أبرزها ما يلي:

- أصبح الخطاب في العصر الحديث موضوعًا للبحث في الفكر الغربي على وجه العموم، وخصَّه اللسانيون والفلاسفة وعلماء التَّأويل بعناية واهتمام بالغين؛ وهذا الاهتمام يعود إلى أصل الحوار الذي يبيِّن العلاقات بين بني البشر على مستويات مختلفة بين الشَّرق والغرب.
- الخطاب يُقصد به الإفهام، إفهام من هو أهلٌ للفهم، والكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع، فإنَّه لا يسمَّى خطابًا، والخطاب الدينيُّ هو مادة الكلام الديني وما يتعلَّق به من عبادات ومعاملات، وبيان التَّشريعات المقولة أو المكتوبة بين المتكلِّم أو السَّامع، وبين الخطيب والمخاطب، وبين الكاتب والقارئ.
- الخطاب الدينيُّ هو فن من فنون القول، ووسيلة من وسائل التَّأثير، إنَّه فن من فنون تلقين المعرفة الدينيَّة، وطريقة من طرائق تحريك الوعي لدى المتلقي، وهو كذلك عمليَّة تربويَّة توجيهية أساسها القرآن الكريم والسُّنة النَّبويَّة، وهو أيضًا كلُّ تعبير عن رسالة الإسلام الأخلاقيَّة والحضاريَّة، وكلُّ تعبير عن حقيقة الدين الإسلامي، كما أنَّ الخطاب الدينيُّ هو الوسيلة التي يخاطب بها المسلمون العالم، والمنهاج الذي يصوِّغون من خلاله أفكارهم ومواقفهم التي يريدون إيصالها إلى النَّاس سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين.
- الخطاب الدينيُّ يشمل كلَّ خطاب يدور مضمونه حول الدين بيانًا وعرضًا واستلهامًا، أو تحليلًا لقضاياها أو دعوة لتبنيه في مناحي الحياة المختلفة، أو نقدًا لنصوصه وصداً ونبذاً لأقواله وأحكامه وحقائقه، سواء تعلَّق ذلك

بمجال العقيدة أو الفقه أو الفلسفة أو العلم أو الأدب أو الفن وما إلى ذلك من أنواع التعبير القديمة أو المستحدثة.

- المراد بالخطاب الديني هو كل بيان باسم الدين يوجه للناس كافة، وسواء كان هذا الخطاب في صورة خطبة أو محاضرة أو رسالة أو مقال أو كتاب أو مسرحية أو عمل درامي على اختلاف أنواعه وأشكاله الفنية؛ لأنّ الخطاب الديني لا ينبغي أنْ نحصره في جنس تعبيرى دون غيره، إنّ التّوسع في مفهوم الخطاب الديني ينسحب أيضًا على خطابنا الإسلامي المعاصر، كما يتيح من جهة أخرى للباحث المحلل إمكان مقارنة خطاب مختلف الجماعات والتيارات التي لها علاقة قريبة أو بعيدة بالإسلام، دون النّظر في خلفياتها المرجعية، وبغض النّظر عن دعاوى بعضها.
- أهمية الخطاب الديني تكمن في أنّه ضروريّ لتبليغ الرّسالة، وأنّ الخطاب والتّبليغ هو سبيل الأنبياء والصالحين، وأنّ الخطاب والتّبليغ طريق الخلاص للعالم، وأنّ التّبليغ أعظم وظيفة ينال شرفها من وفقه الله، وأنّ الخطاب الديني هو أساس التّبليغ لدين الله تعالى، وأنّ الخطاب الديني هو تكليف ربانيّ.
- من الأخطاء الفادحة ضعف الخطاب الديني وسطحيته في كثير من الأحيان وبعده عن مناقشة القضايا المطروحة، ممّا أفقده القدرة على التأثير في حياة النّاس، وتعميق هذه السّطحية لدى الملتقي.
- إنّ رؤية الدّعاة التّربويّة المتكاملة، تُنتج الشّخصيّة الإسلاميّة المتكاملة، واقتصار الخطاب الديني على الجانب العاطفيّ أو على السّطوح دون الأعماق، وعلى الفرعيات دون الأصول - تلبيةً لرغبة الجماهير - قد أفسد ثمرته، وأحاله إلى أدوات شقاء عند قطاعات كبيرة من الشّعوب؛ لأنّ هذا الاقتصار قد فصل الوسائل عن الغايات التي توفّر الرّؤية المتكاملة، وما يتفرّع عنها في حياة الأفراد والجماعات.
- من العلاجات المناسبة لضعف الخطاب الديني: إثارة وجه الله، ووضوح الأهداف في منظومة رؤية فلسفيّة تربويّة، هما أساس كلّ نجاح وقبول وتقدّم، فالإخلاص فريضة لازمة على كلّ مسلم، فالكُلّ مطالب بمراقبة الله وطلب رضاه فحسب، فإذا اتّصل الأمر بالدّعاة فالإخلاص فريضة أكد وأشدّ. واتّسع نطاق عمل الدّاعية واختلاطه بالنّاس وذوي السّلطة، يتطلب منه أنْ يكون يقظ القلب والعقل، والعلاج يكون في الحرص على استدامة ذكر الله وخشيته، فهذا يجعل رضا الله ملء القلب والأرب، ومن ثمّ يجعل رضا المخلوقين وراء ظهره.
- يجب أنْ يعلم الدّعاة أنّهم يؤتمنون على تبليغ الوحي مصفى كما نزل، يؤتمنون على خبرات رفيعة، مهمتها الإسهام في رقي الإنسان، وتصويب مسيرته عبر الحياة نحو المصير. إنّ الدّعاة هم أعيان المجتمعات ومبلّغوا الرّسالات، وهم وحدهم القادرون - بتوفيق الله تعالى - على إعادة العافية للعقول، والنّصارة للقلوب، لكن بشرط التّأهيل النّفسي والعلمي والمهاري المتميز، مع اليأس بما في يد النّاس، والاستغناء بالله عمّا سواه.

- هناك شروط مهمّة للخطاب الدّينيّ وآدابه الشّرعيّة التي يفقدها يتحرّك الخصام، وبمراعاتها يحصل قبول الخطاب من الآخرين؛ منها: تأهل المتكلّم للخطاب، والاعتناء بالدّلل، والاعتناء بفقه الدّلل ومراعاة مقاصد التّصوُّص، وتجنّب ذكر الضّعيف وشاذ العلم من أجل الدّنيا، وعدم التّوسّع في المسائل الكلاميّة.
- يعدّ العنف الدّينيّ أحد أخطر منابع التّطرّف، لتلبّسه ببعد شرعي، وتوظيفه النّصّ الدّيني، وسرعة تصديقه من قبل النّاس، وقدرته على التحفّي تحت غطاء الشّرعيّة والواجب والجهاد والعمل الصّالح.
- إنّ الفهم الذي يكرّس الأحقاد ويصرّ على تكفير الآخرين، من أجل شرعة قتالهم ومطاردتهم، هو فهم لا ينسجم مع روح الشّريعة الإسلاميّة، وبعدها الإنساني، وبالتالي فهذا الفهم يُعدّ من أخطر منابع التّطرّف، لالتساقه بالدّين الحنيف، فالمطلوب من أجل الرّقي إلى مستوى المجتمعات المتسامحة العمل على تفكيك الخطاب الدّيني المتطرّف، وتفتيت بناه المعرفيّة، وإشاعة وعي ديني قادر على فهم الحقيقة، كي يتوارى هذا اللّون من الفهم ويحلّ محله خطاب متّزن يمهّد لاستنبات قيم التّسامح والعفو والرّحمة.
- إنّ لغة الخطاب المعتدل تجلّت معانيها في القرآن الكريم بشكل واضح، ما يحتم علينا التّركيز على عناصر الوحدة والتقارب بين الأديان، وجعلها حلقة وصل فيما بيننا. وتتفق كلّ الطّوائف الدّينيّة على هذا؛ فالركيزة الأساسيّة التي يستند إليها أي خطاب هي إنطلاقه من رؤية فكرية ينبثق عنها آراء وتصورات معبّرة عن هوية الخطاب، فالخطاب قيمة علميّة يجب أن يبنى على فهم عميق، ونظرة موضوعيّة.
- الأصل في الخطاب الدّينيّ هو الاعتدال، لكن طرأت على الأُمَّة مراحل علا فيها أصوات التّطرّف والمجتمع الإنسانيّ بطبيعته يوجد فيه المتطرّف والمعتدل حسب ظروف ونفسيات تتعلّق بالمتطرّف والمعتدل نفسه، لكن في حالة استقرار الأُمَّة فإنّ أصحاب الغلو لا يجدون مجالاً للتمدد في مساحة الأُمَّة، بل ينحسرون على أنفسهم ويتبنون بحيث لا يكون لهم أثر، والاعتدال هو الأصل في الخطاب الدّينيّ المسيحيّ الاسلاميّ.
- ظهور بعض الجماعات المتشدّدة والمنسوبة الى الدّعوة الدّينيّة والخطاب الدّينيّ ظلماً وبهتاناً، من خلال عدم وضوح ورؤية الاتجاهات الإسلاميّة وتضاربها وعدم أو قلة التّعامل مع قضايا العصر ومتطلباته فضلاً عن الأنانيّة وحبّ الذات أي بسبب اعجاب المنتسبين إلى الدّعوة الدّينيّة بنفسه وعدم رؤية مصلحة الأفراد والمجتمعات أي تفضيل مصالحهم الشّخصيّة على المصلحة الفرديّة أي مصلحة الجماعة من خلال الجهل بالمقاصد الشّرعيّة والتّغاضي عنها، والخلل في ترتيب الأولويات.
- للخطاب الدّينيّ المعتدل دور كبير في محاربة الافكار الهدامة الدّاعيّة إلى الاخلال بالأمن والسّلم المجتمعيّ؛ حيث إنّ الأمن مطلب لبقاء البشريّة ومطلب للبناء وتعمير الأرض ودوره للنهوض بمجتمع متّزن من توضيح في مناهج التّعليم بتأصيل العلوم والمعارف الطّبيعيّة، وتقديم القدوة الصّالحة في الخطاب الديني بمختلف أنواعه من قيادات

لها كازمة، وبإدخال الوسائط الحديثة في تقديم الخطاب، وبحث الأذكياء على الخطابة ومعالجة الخطاب الديني بالفكر وليس بالعنف.

- من الإشكالات التي عالجها الشرع الحنيف مشكلة الانحرافات العقديّة والفكرية، حيث أخبر الله عن وقوعها، وطرق الوقاية منها، وحذّر من أسبابها، وبين طرق علاجها في حال وقوعها.
- إنّ الانحراف العقدي والفكري قدس الوقوع منذ عهد نوح - عليه الصّلاة والسلام - ومن فضل الله على هذه الأُمَّة أن بيّن لها سبيل الخلاص من هذا الانحراف والاختلاف، عن طريق الخطاب الديني المعتدل المبني على اتّباع الوحي.
- للوسطية أثر كبير في الخطاب الديني على الفرد والمجتمع؛ وذلك بأن ينتشر التقارب والتّعايش بين النّاس، ونبتذ العصبية والدّعوة إلى الحوار، والتّعايش السّلمي، وترشيد الخطاب الديني، وتنتشر القيم والمبادئ العظيمة، وينتشر الأمن والأمان بين المجتمع، ويوجد التّكافل الاجتماعي والتّراحم بين المجتمعات.

قائمة الهوامش:

- 1) عبد الله إبراهيم، الثّقافة العربيّة والمرجعيات، المركز الثّقافي العربي، لبنان، 1999م، 103.
- 2) إلهام المتمسك، الخطاب الديني عند الدكتور/ عباس الجراري: المرجع والبنية، أطروحة دكتوراه بإشراف الدكتور/ عبد المجيد بن الجلاي، كليّة الآداب بالرباط، 2008م، 25.
- 3) المرجع السّابق، 25.
- 4) وهبة مصطفى الزّحيلي، وسطية الإسلام وسماحته، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السّعودية، 42.
- 5) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة (خطب).
- 6) مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، المعجم الوسيط، الطّبعة الخامسة، 2011م، مادة (خطب).
- 7) محمّد العدناني، معجم الأخطاء الشائعة، مكتبة لبنان، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1980م، مادة (خطب).
- 8) يعقوب إميل، قاموس المصطلحات اللّغويّة والأدبيّة، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م، مادة (خطب).

9) أبو البقاء الكفوي، الكليات، طبعة مؤسسة الرسالة، بعناية: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، 1992م، 419.

10) إلهام المتمسك، الخطاب الديني عند الدكتور/ عباس الجراري: المرجع والبنية، 25-26.

11) المرجع السابق، 25.

12) مظاهر التجديد، 71-72. إلهام المتمسك، الخطاب الديني عند الدكتور/ عباس الجراري: المرجع والبنية، 29.

13) عبدالسلام حمود غالب، الوسطية في الخطاب الديني وأثره على المجتمع:

<https://www.alukah.net/sharia/0/57153>

14) الآيتان 22، 23/ سورة الجن.

15) الآيتان 2، 3/ سورة الصف.

16) الآية 67/ سورة المائدة.

17) المفصل في فقه الدعوة إلى الله تعالى، 6: 50.

18) المرجع السابق، 9: 190.

19) الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، نحن والآخر في أدب الحوار: معالم التكامل وآفاق المستقبل، 24.

20) المرجع السابق، 28.

21) ابن عبد البر (ت: 463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1414هـ/ 1994م، 2: 101.

22) الآية 32/ سورة يونس.

23) علماء وطلبة علم، فتاوى واستشارات، الناشر: موقع الإسلام اليوم، 4: 451.

<http://www.islamtoday.net>

(24) الصّادق بن عبد الرّحمن الغرياني، نحن والآخرون في أدب الحوار: معالم التّكامل وآفاق المستقبل، 31.

(25) المرجع السّابق، 32.

(26) السيّد البهادلي، كلمة شارك فيها في التّدوة التّقاشية (دور علماء الدّين في توجيه الخطاب الدّيني المعتدل في أوروبا) التي أقامتها الجمعية الأوروبيّة لتعارف الأديان، في العاصمة الألمانية برلين، على قاعة فندق الشّيراتون، بتاريخ: 2018/1/20م.

(27) السيّد سليمان الموسوي، مدير المركز الإسلامي في هامبورغ، كلمة شارك فيها في التّدوة التّقاشية (دور علماء الدّين في توجيه الخطاب الدّيني المعتدل في أوروبا).

(28) حنّا عيسى، الأمين العام للهيئة الإسلاميّة المسيحيّة لنصرة القدس والمقدّسات:

<https://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2016/03/16/886496.html>

(29) دور الخطاب الدّيني المعتدل في تحقيق التّغير الاجتماعي:

<https://annabaa.org/arabic/studies/11878>

(30) الآيتان 118 - 119 / سورة هود.

(31) الآيات 1 - 2 - 3 / سورة العنكبوت.

(32) الآية 101 / سورة آل عمران.

(33) سعيد بن سالم الدّرمكي، دور الخطاب الدّيني المعتدل في الإصلاح وعلاج الفكر المنحرف.

<http://www.baynoona.net/ar/article/291>

(34) عبدالسلام حمود غالب، الوسطية في الخطاب الدّيني وأثره على المجتمع:

<https://www.alukah.net/sharia/0/57153>

35) الآية 64/ سورة آل عمران.

36) الآية 10/ سورة الحشر.

37) ناصر عبد الكريم العقل، الغلو: الأسباب والعلاج، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بيانات، 32.

38) عبد الكريم الصالح، تحليل الشخصيات وفن التعامل معها، 15.

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم.
 - أبو البقاء الكفوي، الكليات، طبعة مؤسسة الرسالة، بعناية: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، 1992م.
 - السيد البهادلي، كلمة شارك فيها في الندوة النقاشية (دور علماء الدين في توجيه الخطاب الديني المعتدل في أوروبا) التي أقامتها الجمعية الأوروبية لتعارف الأديان، في العاصمة الألمانية برلين، على قاعة فندق الشيراتون، بتاريخ: 2018/1/20م.
 - السيد سليمان الموسوي، مدير المركز الإسلامي في هامبورغ، كلمة شارك فيها في الندوة النقاشية (دور علماء الدين في توجيه الخطاب الديني المعتدل في أوروبا).
 - الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، نحن والآخر في أدب الحوار: معالم التكامل وآفاق المستقبل.
 - ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1414هـ/ 1994م.
 - عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات، المركز الثقافي العربي، لبنان، 1999م.
 - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، الطبعة الخامسة، 2011م.
 - محمد العدناني، معجم الأخطاء الشائعة، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م.
 - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت
- مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

- ناصر عبد الكريم العقل، الغلو: الأسباب والعلاج، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية، بدون بيانات.
- وهبة مصطفى الزحيلي، وسطية الإسلام وسماحته، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية، بدون بيانات.
- يعقوب إميل، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.

الأبحاث العلمية:

- إلهام المتمسك، الخطاب الديني عند الدكتور/ عباس الجراري: المرجع والبنية، أطروحة دكتوراه بإشراف الدكتور/ عبد المجيد بن الجلاي، كلية الآداب بالرباط، 2008م.

الدوريات وشبكة المعلومات الدولية :

- حنّا عيسى، الأمين العام للهيئة الإسلامية المسيحية لنصرة القدس:
- <https://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2016/03/16/886496.html>
- دور الخطاب الديني المعتدل في تحقيق التغير الاجتماعي:
- <https://annabaa.org/arabic/studies/11878>
- سعيد بن سالم الدرمكي، دور الخطاب الديني المعتدل في الإصلاح وعلاج الفكر المنحرف.
- <http://www.baynoona.net/ar/article/291>
- عبدالسلام حمود غالب، الوسطية في الخطاب الديني وأثره على المجتمع:
- <https://www.alukah.net/sharia/0/57153>
- عبد الكريم الصالح، تحليل الشخصيات وفن التعامل معها:
- <https://www.goodreads.com/book/show/9715772>

- علماء وطلبة علم، فتاوى واستشارات، النّاشر: موقع الإسلام اليوم:

<http://www.islamtoday.net>

- علي بن نايف الشّحود، المفصّل في فقه الدّعوة إلى الله تعالى:

<https://www.almeshkat.net/book/3089>

أفعال الكلام وسياقاتها في الخطابات الجديدة**Acts of Language And Their Contexts In New discourses**

الدكتور: هامل شيخ - أستاذ محاضر - أ- (المركز الجامعي عين تموشنت - الجزائر -)

ملخص:

نحاول في هذا المقال تبين السياقات والمقامات التي تصاحب الخطاب بوصفه حمولة لغوية دالة ، فالرهانات المعرفية التي ينطلق منها المقال أن الخطابات الجديدة هي تلك الخطابات التي أخذت من التقنية الرقمية الحالية الشيء الكثير ووظفت الوسائط المعلوماتية المختلفة بهدف التبليغ والتناغم المعرفي في أرقى درجاته، هي إذن مدونة نوعية مهمة يلزمنا أن ندرسها بالاعتماد على ما وفرته اللسانيات الحديثة من معارف دقيقة وجهاز مفاهيمي مهم، من بينها التداوليات التي تساعدنا على دراسة هذه الخطابات بمنهجية.

الكلمات المفتاحية:

اللسانيات-الكلام-التبليغ-الاقناع-الخطاب

Abstract :

In this article, we try to identify the contexts and positions that accompany speech as a functional language code, from the knowledge on which this article is based. The new discourses are those inspired by the current digital technology and the different media used for the purposes of creating relationships and harmony of knowledge at the highest levels. An important quality blog that we must study, based on modern knowledge of modern linguistics and an important conceptual device, including those that help us to study these discourses in a methodical approach.

key words:

Linguistics-speech-communication-persuasion-discourse

توطئة:

تحاول الدراسات اللسانية الحالية التركيز على الجوانب النوعية في كل الخطابات الجديدة، يكون التركيز على الصيغ والعبارات وأنساق التواصل اللسانية بالإضافة إلى الإحالات السياقية الكثيفة التي تحوزها بعض الخطابات الراهنة من تمثل لساني ومضمّر معرفي يحيل إلى التجربة والثقافة والممارسات التواصلية المختلفة، سنورد الكثير من الأفكار النوعية في هذا المقال الذي سيعنى بأطر تحليلية بينية .

أفعال الكلام والسياق:

إن دراسة أفعال الكلام، من منظور الاستعمال والممارسة المقامية في الخطاب هو الوقوف على نمط الخبر الذي يتم تبادله أثناء الفعل التواصل بين **فاعلي القول** Les deux acteurs de l'énonciation كما اصططلحت عليه أوريكيوني (1)

فالنطق بالجملة كما أشار جون أوستين هو إنجاز لفعل، أو إنشاء لجزء منه مما لا يعني أننا نَصِفُ بقولنا شيئاً ما على وجه الضبط. (2)

وهي إشارة صريحة لعدول وانزياح دلالة البنية اللغوية مع الحفاظ على إنجازيتها داخل القول؛ فالنطق بالجملة هو إنجازها وإنشاؤها (3). فإذا اعتبرنا أن أفعال الكلام ما هي إلا بنيات أساسية في التواصل اللساني، أمكن لنا أن نتبع بالوصف وقائع هذه العملية حسب ما يثيره كل فعل ناتج عن قول معين، و على هذا الأساس ففعل الكلام هو إنجاز اجتماعي مقامي متحرك داخل سياق التبليغ نفسه وفق أطر و مرجعيات محددة، فالإنجاز الذي يؤديه المتكلم (المرسل) هو من خلال هذا الطرح بنية رئيسية و نواة مركزية لمفهوم التداول في الصورة اللغوية.

كانت غاية بقية المحاضرات التي ألقاها أوستين سنة 1955 وضع أحد أسس الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية في تلك الحقبة، وهو أساس مفاده أن اللغة تهدف خاصة إلى وصف الواقع. فكل الجمل (عدا الاستفهامية والأمرية والتعجبية) يمكن الحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة، فهي صادقة إذا كان الوضع الذي تصفه قد تحقق فعلاً في الكون (4).

حسب ما ورد في معجم تحليل الخطاب ، يمكننا اعتبار نشر مصنف ج.ل. أوستين المعنون باللغة الانجليزية "How to Do Things with Word" "كيف تنجز الأشياء بالكلام" وهو مصنف يضم المحاضرات الاثني عشرة التي ألقاها سنة 1955 الفيلسوف الانجليزي في جامعة هارفارد بطاقة ولادة نظرية أفعال الكلام، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية بعنوان Quand dire c'est faire "عندما يكون الكلام فعلاً". (5)

ولا شك في أن هذا العنوان يعبر بوضوح عن الفرضية التي انطلق منها أوستن حيث إن الكلام يتمثل في تبليغ الغير ببعض المعلومات عن الشيء الذي يتم الكلام في شأنه، لكنه يتمثل أيضا في فعل؛ أي محاولة التأثير في المخاطب. (6)

من خلال خطاب الرئيس المصري السابق محمد حسني مبارك، سنحاول استنتاج هذه الأنواع من الأفعال مع ربطها بالعملية التواصلية، و آلياتها التفاعلية.

فعل القول:

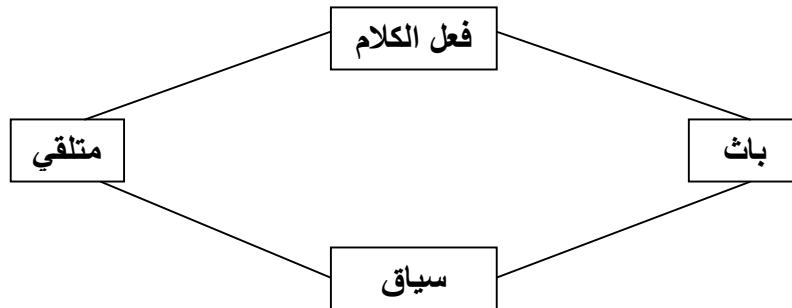
ورد في الخطاب منتظما حسب السياق، ولمسناه في مختلف ثناياه إنه الفعل الدال على أطراف هذا الخطاب باعتبار سياقاته المختلفة سنمثل لبعضها:

الحديث: فعل الحديث يحيل إلى المواجهة والتقابل بل إلى الندية في بعض الأحيان. يقول المرسل: **أتحدث إليكم في ظرف دقيق؛** حيث ربط حديثه بالظرف وبالمقام التي يتسم بالدقة. والدقة هنا لا تحيل إلى المعنى المعجمي القاموسي (7) بل هي إحالة على أهمية الأمر وصعوبته. وهو ما جعل المتكلم (المرسل) يسترسل في نفس السياق بتراكيب ومتواليات تخدم فعل الكلام بل وتحاول ترسيخه في ذهن المتلقي. فكان استئنائه كالاتي:

- يفرض علينا جميعا،
- تتوخى سلامة القصد،
- تابعت التظاهرات،
- أسفت كل الأسف لما أسفرت عنه،
- التزمت الحكومة.

من خلال هذه التراكيب نستنتج نمط التحريك الذي يتميز به فعل الكلام الذي يمكننا أن نمثل له بالخطاطة

الآتية:



يحيل هذا الكلام إلى المرسل كما يحيل إلى المتلقي، أي أننا نجد حضوراً في كثير من الأحيان لأننا المرسل (تابعت- أسفت- أكدت)، كما نلغي حضوراً في أحيان أخرى للمتلقي عندما يُشركه المرسل في خطابه. مثل قولنا- تغلبنا- واجهنا- عرفنا... إلخ، وهذا التفاعل يحدث ضمن سياق تحيل إليه الدلالة العامة (المجتمع المصري، السياسة العامة، الأمن، الاقتصاد... إلخ).

سنوضح كل هذه العوامل في الجدول الآتي:

المرسل	المتلقي	السياق
أتحدث- تابعت- أسفت- التزمت- بادرت- أكدت- أتمسك- أنحاز- أتمسك- أعني- أعلم- أنفصل- أعمل- أنخرت- حرصت- أهيب- أتحدث- امضي- أسمح- طلبت- أكلف- أتهاون- أدافع- أقسمت.	شهدناه- يعلم- نحاذر- نسعى- ترفض- يندس- يضع- يتصدوا- اجتزنا- تغلبنا- واجهنا- حددنا- نسعى- نمضي- نحافظ- نبني- نرعى.	يفرض- تتوخي- نادت- دعت- تم- تتحول- تهدد- تعيق- تتم- أتاحتها- تشهده- حولها- تم- تحدد- يحيط- انزلقت- حققت- حفظت- يحققه- يضعه- حدث- حدث- يتجاوز- تتحقق- شاءت- تؤكد- تحدد- ألفت- ستحوز- يلقي- تحفظ.

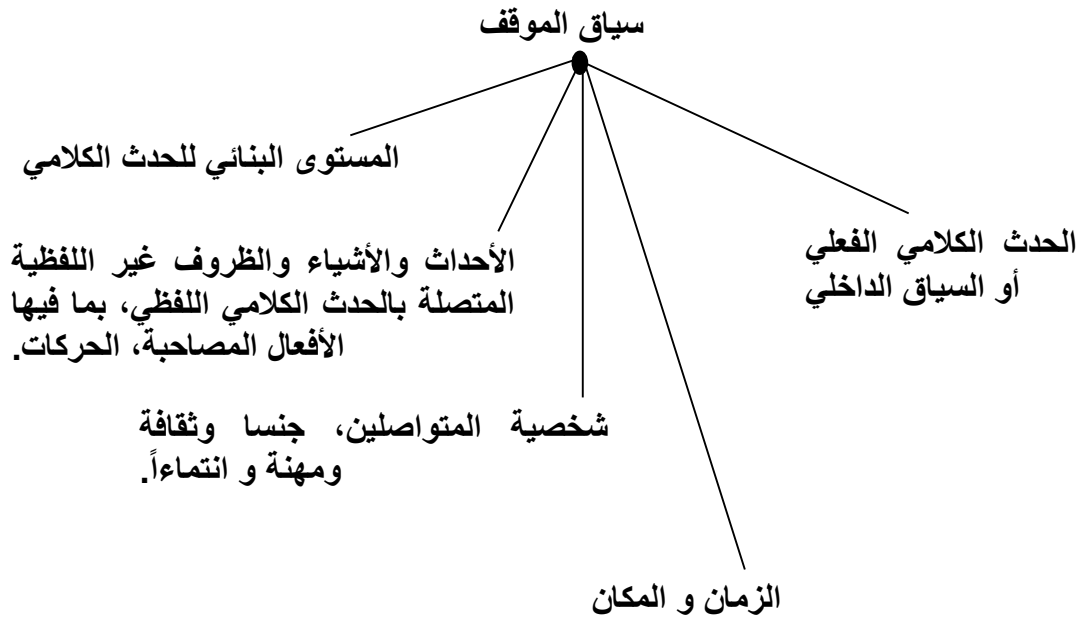
من خلال هذا الجدول تبين لنا حركية أفعال الكلام داخل الخطاب وذلك بحسب ورود كل فعل وما يحيل إليه من مرجعية سياقية حيث لاحظنا أن الأفعال التي تحيل إلى السياق كانت أكثر من غيرها أي الأفعال التي تحيل إلى التكلم أو إلى المتكلم مع المخاطب حيث وصلت إلى واحد و ثلاثين فعلاً بنسبة مئوية 41.33%، بينما جاءت الأفعال التي تحيل إلى المتكلم في المرتبة الثانية بنحو أربعة وعشرين فعلاً بنسبة مئوية قدرها 32%، وجاءت الأفعال التي تحيل إلى إشراك المرسل مع المتلقي في المرتبة الثالثة بنسبة مئوية قدرها 26.66% أي تقدر بعشرين فعلاً.

أحالت أفعال السياق على دلالة تحيل إلى الوضع المحيط: يفرض- تتوخي- نادت - (الاحتجاجات)- دعت- تتحول- تهدد- انزلقت، فكانت في مجملها ترسم معالم لمقام اجتماعي وسياسي عكسته كل الأفعال التي أوردناها سابقاً و هو ما يضمن حقيقة نظرة أو ستين للغة على أنها إنجاز و ممارسة وصنع للأوضاع و الأشياء من خلالها. (8)

سياق الموقف:

أردنا من خلال استخدام مصطلح السياق، التركيز على الموقف فهو بذلك سياق الموقف **Context** **Situation**؛ و يقصد به مجموعة المكونات الخارجية من أنشطة واهتمامات و قيم وثقافة و أحداث، وغير ذلك مما يصاحب الأداء اللغوي ويحيط بالعملية اللغوية، التواصلية.

فكل نص أو خطاب هو نتاج ظرف زمني معين ومكان معين، وينبغي أن نؤكد هنا على أن سياق الموقف يستغرق ما هو لفظي و ما هو غير لفظي، سنوضح ذلك في الخطاطة التالية:



يمكننا إسقاط آليات هذه الخطاطة على سياق الخطاب الذي تناولناه سابقا وذلك لتبيين أنماط تحلي الوظيفة التواصلية من خلاله.

الحدث الكلامي: هو تظهر الخطاب وفق الأطر اللغوية وكنت قد أشرت إلى ذلك في الجدول السابق أي إلى الأفعال التي دلت على الظروف المصاحبة.

الزمان و المكان: ورد في معجم المصطلح السرد، المكان أو الأمكنة وهي التي تقدم فيها الوقائع و المواقف، وهي التي تحدث فيها اللحظة السردية، ويمكن أن يتم السرد بدون الإشارة إلى المكان، إلا أن المكان يمكن أن يلعب دورا مهما في السرد. و أن السمات أو الوصلات بين الأماكن المذكورة يمكن أن تكون مهمة وتؤدي وظيفة موضوعية في السرد. (9)

يمكنني أن أسقط بعض التحليلات السردية على الخطاب المدروس. لم يذكر المكان في الخطاب و أقصد مكان الخطاب، حتى وإن كانت أغلب الخطابات السياسية تحيل المتلقي في كثير من الأحيان إلى المكان بغية ربطه بأحداث معينة أو وقائع (10). وهو ما لم نجده في خطاب حسني مبارك لكننا نلمح ظهورا خافتا للبنية المكانية في بعض ثنايا مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

- الخطاب وهي كلمة **مصر** التي تكررت في الخطاب سبع مرات، حتى وإن كانت دلالة الكلمة لا تحيل إلى المكان فقط بحكم دلالتها على الوطن و على القومية وعلى الانتماء؛ إلا أن ذلك لا يمنع من إعطائها صبغة المكانية للأسباب الآتية:
- ورودها عبر قرائن دالة على المكان مثل قوله: **إن مصر أكبر دولة في منطقتها**؛ فالمنطقة هي القرينة الدالة على المكان العام الذي يحيل إلى بؤرة الخطاب ويعتبر سمة تمييزية بالنسبة للأماكن الأخرى والمناطق.
 - اقتران المكان بالعواطف بحكم الانتماء مثل قوله: **الأحداث الماضية ألفت في قلوب الأغلبية الكاسحة من أبناء الشعب الخوف على مصر**. إذ ربط المتكلم عواطف الشعب بالوطن و هو مصر.
 - التخصيص عبر القرينة الفعلية مثل قوله: **حفظ الله مصر و شعبها**. إذ خص المتكلم مصر بالحفظ دون غيرها.
- الزمان:**

الزمان أو الأزمنة التي تحدث في أنثائها المواقف والوقائع المقدمة، يتفرع في التحليل السردى إلى زمن القصة، وزمن الحكى وزمن الخطاب (11). ما يهمنا هنا هو زمن الخطاب وأنماط إحالته على الوضع العام، إذ إن أهم سمة نقف عليها من خلاله هي: راهنيته وارتباطه بالزمن الحاضر أكثر تماشياً مع الأوضاع العامة التي تميز المجتمع المصري؛ حيث يحاول المرسل الإبقاء على مستوى التخاطب في الوضع المناسب فنلمح أفعالا دالة على ذلك: **أتحدث إليكم- أنحاز- أتمسك- أعني هذه التطلعات- أعمل من أجلها**.

يلجأ المرسل إلى الزمن الماضي لتذكير المتلقي بالإنجازات، والأمور التي تخدم الخطاب، مثل قوله:

- أسفت كل الأسف لما أسفرت عنه من ضحايا
- التزمت الحكومة بتنفيذها
- لقد تابعت أولاً بأول التظاهرات وما نادى به.
- لاحظنا بعض القرائن الدالة على المضارع والمستقبل مثل قوله:
- **أعمل من أجلها كل يوم**
- **إن أحداث اليوم**
- **طلبت من الحكومة التقدم باستقالتها اليوم**
- **إن خياراتنا و هدفنا هي التي ستحدد مصائرنا و مستقبلنا**
- **سوف أكلف الحكومة**
- **سوف أدافع.**

هذه الجمل دلت على صيرورة الخطاب في بنية زمنية تراوحت بين الحالية والاستقبال وهي في مجملها وعود و قرارات نُفذت حاضراً أو ستنفذ تلبية لطلبات المتلقي وهي كلها تحيل مثلما سبق و أن قلنا إلى سياق الخطاب.

شخصية المتواصلين الجنس/ الثقافة / المهنة/ الانتماء:

نعثر في الخطاب على أنماط معينة تحيلنا إلى هذه العوامل المذكورة نجملها عموماً فيما يلي:

شخص الرئيس:

وهو مرسل الخطاب، وموجهه وفق مسار معين يخدم هدف السلطة، يظهر من خلال خطابه مستعطفاً، متأسفاً، آمراً، مقررأ، حسب ما تفرضه طبيعة الوضع، إلا أن شخصه في الخطاب يختلف تمام الاختلاف عنه في الواقع، يقوم المرسل هنا بوظيفة التمثيل التي تعتمد على الاستمالة و الاستعطاف و الانزواء مع المتلقي في نفس الزاوية، بعدما كان في أعلى الهرم لا يأبه بما يجري في القاعدة. « وفي هذه الحالة لا تكون وظيفة تبادل الكلام أو الخطابات إلا الهيمنة والسيطرة، تتحول معها اللغة إلى أداة للإراغة لا إلى أداة لقول الحقيقة والصدق، ففي حمأة الإقناع، لا يتورع المرء على استعمال سلاحي اللغة: العنف والحيلة ثم اللجوء إلى البلاغة التي هي حيلة أيضاً » (12). إن الإراغة* من خلال ما تقدم هي استعمال اللغة بكيفية تنال من المتلقي ما تريده نيلاً ما كان ليتحقق لو استعملت اللغة استعمالاً عادياً أو كان التواصل نزيهاً، ويؤدي مفهوم الاستعمال إلى استدعاء الإستراتيجيات الممكن اعتمادها لتحقيق مفهوم الإراغة.

وتحيل الإراغة إلى مفهوم آخر هو التضليل السياسي أو الإعلامي، حيث دخل هذا المصطلح القاموس الفرنسي مع بداية الثمانينيات من القرن الماضي، ويتضمن دلالات سياسية أساساً أي: « النية المبيتة لتغليب الرأي العام وإبقائه على جهل تام بمشكل خطير، أو عدم تنويره بما فيه الكفاية حول مسائل هامة ». (13) ويشترك في التضليل الساسة ووسائل الإعلام.

انطلاقاً من هذه الآراء يمكننا أن نبين تظاهر شخص الرئيس من خلال اللغة المبثوثة في الخطاب الذي يحوي شخصاً ومقامات متعددة، حتى وإن كان التعدد من سمات الخطاب الإعلامي بحكم تفرعه إلى بنيات مختلفة.

- **المرسل بصفة مسؤولاً:** عندما يتحدث لشعبه ويبحثه على الالتفاف حول القرارات والمراسيم و المدونات السياسية، كل ذلك ظهر في الخطاب مثل قوله:

- كانت تعليماتي للحكومة، التزمت الحكومة
- أكدت مراراً و سوف أظل أن السيادة للشعب
- أتمسك بذات القدر بالحفاظ على أمن مصر و استقرارها.

وهي كلها تراكيب تحيل إلى درجة المتكلم و مرتبته.

- **المرسل بطل قومي:** يصور المرسل نفسه في بعض الأحيان بطلا قومياً ساهم في صنع أجداد الوطن وهو ما من شأنه التأثير على المتلقي واستمالاته، نلمح ذلك في قوله: إني لا أتحدث إليكم اليوم كرئيس للجمهورية فحسب و إنما

كمصري شاءت الأقدار أن يتحمل مسؤولية هذا الوطن، و أمضى حياته من أجله حربا و سلاما. حيث إننا نجد المرسل قد استثمر هذه الوقائع التاريخية في الوقت المناسب، للتأثير و الإقناع و حتى لتغيير وجهة نظر المتلقي.

- المرسل من أبناء الشعب: يصور المرسل نفسه من الطبقة الشعبية التي عانت من الأزمات والنكسات في هذا الوطن و ذلك بقوله: لقد انخرتُ و سوف أظلُّ للفقراء من أبناء الشعب على الدوام.

ما يمكن أن نستنتجه من خلال هذا الطرح أن اللغة هي التي صورت لنا وقائع السياق وهي التي لعبت الدور الهام في إشباع حاجيات المتلقي. إذ « إن كل المجالات المعرفية ذات العمق السوسولوجي الحقيقي تفرض علينا مواجهة اللغة، ذلك أن الأشياء تحمل دلالات، غير أنه ما كان لها أن تكون أنساقا دالة لولا امتزاجها باللغة» (14)

وهو الطرح الذي نلني رولان بارث يتبناه بقوله: « إن إدراك ما تدل عليه مادة ما يعني اللجوء قدرنا إلى تقطيع اللغة، فلا وجود لمعنى إلا لما هو مسمى، و عالم المدلولات ليس سوى عالم اللغة» (15). فسلطة اللغة تمارس من خلال المضامين المعرفية و الاجتماعية و تحقيقها في سياقات التفاعل بين جمهور المتخاطبين، مما يمنحها البعد الجوهري في عملية التواصل ألا وهو البعد التداولي.

المتلقي من خلال الخطاب:

يعتبر المتلقي في الخطاب، حسب ك. أوريكيوني، مستقبلا غير مباشر، فالخطاب الحوارى بين صحفي و مستضاف لديه يتطلب التواصل المباشر زمانا ومكانا أو زمانا على الأقل. بينما يبقى مثلا في العمل الإبداعي أو الخطابات المتعددة (سياسية- إعلامية-...) والتي تتسم بالكفاءة العالية في تحويل المتلقي له، إلى مستقبل للخطاب مهما اختلف المرسل والمتلقي في الفضاء الزماني والمكاني. (16)

حيث يمكننا اعتباره خطابا مباشرا لمتلق غير مباشر.

إلا أن ذلك لا يمنع من ظهور المتلقي عبر الخطاب، والإشارة إليه تدل على أهميته في عملية التواصل، نعر عليه في الخطاب في صورة واحدة وهي الشعب المصري لكن ببنيات مختلفة اختلاف المرجعيات و الانتماءات و سياقات الثقافة التي تميز المجتمع العربي بصفة عامة: الإخوة المواطنون- آراء المواطنين- المتظاهرين- أبناء الشعب- شباب مصر- الفقراء- مصري ومصرية.

كل هذه البنيات اللغوية تدل على المتلقي، وتحيل إلى التعدد من المواطن البسيط الذي يتطلع إلى أهداف معينة، هذه الأهداف التي يلتقي فيها أبناء الشعب من المواطن البسيط، الشباب، الغني، الفقير، الرجال، النساء.

يعتبر استحضار أنماط المتلقي في الخطاب من آليات راهنية الخطاب؛ « بحيث يشدد أصحاب المقاربة التداولية على ضرورة تنزيل الاعتبار السياقي شرطا ملزما لكل تحليل نصي يمكن أن يتجاوز ما انتهت إليه الدراسات البنيوية المغلقة، و هم في ذلك مُحَقَّقون، لأن أهداف السياق أو عدم استحضار بعض مستوياته على الأقل من شأنه أن يدفع إلى التعميم و التسوية، ويجعل الخطاب صالحا لكل زمان و مكان» (17) وهو ما يعكس الأهمية البالغة للسياق في التواصل اللغوي.

تقسيم أفعال الكلام:

فعل القول (الفعل اللغوي) Acte Locutoire: نعني به إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناء نحوي سليم و ذات دلالة. (18)

الفعل المتضمن في القول Acte Illocutoire: وهو الفعل الإنجازي الحقيقي، إنه جهاز يمكن من إنجاز أفعال من نمط معين، الأمر، الوعد، والنهي والاستفهام والنصح والشكر والتهنئة والإنذار والوعد والوعيد والتطبيق والتعجب والتهديد وغيرها من الأفعال الكلامية العديدة والمتنوعة (19) حيث تعتبر أعمالاً تنجز بقول ما؛ وبخصوص هذه الأقوال فإن مسألة الصدق والكذب لا معنى لها، حيث تهدف إلى تحديد وتعيين مواقف المتكلم.

وعلى هذا الأساس يرفض الكثير من فلاسفة اللغة مثل أوستين و سورل و غرايس أن تكون اللغة مجرد وسيلة لتمثيل الواقع أو الذهن، إنما جهاز يمكن من إنجاز القول الذي يحيل إلى آلية التداول بين المرسل و المتلقي (20) ويقول أوستين في هذا السياق: «إن ما ذكرته من العبارات المتلفظ بها لا يدل منه على التصديق ولا على التكذيب، بل إني أوجب الحكم على هذا الشيء لبدايته و وضوحه، ولا فائدة هنا في إيراد الحجة عليه» (21). حيث إننا لا نحتاج إلى التدليل على هذه الحجج بحكم ورودها في سياق يحيل إلى تمظهر القول في المقام المعين.

الفعل الناتج عن القول Acte Perlocutoire: وهي أفعال تُنجز بعملية قول شيء ما، حيث يرى أوستين أنه مع القيام بفعل القول ما يصحبه من فعل متضمن في القول (22) (القوة) فقد يكون الفاعل، وهو هنا المرسل، قائماً بفعل ثالث وهو التسبب في نشوء آثار في المشاعر والفكر، ومن أمثلة تلك الآثار، الإقناع، التضليل، الإرشاد.

الفعل الإنجازي: وهو الفعل المتضمن في القول، وهو كل فعل كلامي مشتق من الفعل الكلامي العام أو من فعل القول، ومتولد عن أساليب وعبارات للدلالة على غيرها وتتحقق هذه الأفعال الإنجازية، بواسطة قوة إنجازية مستلزمة. وهو ما يؤديه الفعل اللفظي (اللغوي) من معنى إضافي مع المعنى الأصلي. وانطلاقاً من هذا التحديد أكد سورل وأثبت فكرة مفادها أن العنصر الأساسي في التواصل الإنساني ليس مقطعاً داخلياً في اللغة مثل الكلمة وإنما هو عمل القول أو إنجاز القول (23).

سنحاول من خلال التعريفات السابقة تحديد الأفعال الإنجازية داخل الخطاب:

أفعال الأحكام	أفعال القرارات	أفعال التعهد	أفعال السلوك	أفعال الإيضاح
<ul style="list-style-type: none"> - بمقتضى - الصلاحيات - التي حولها - الدستور - أكدت مرارا - لقد طلبت - من الحكومة - التّقدم - باستقلالها - اليوم. 	<ul style="list-style-type: none"> - لقد التزمت الحكومة - أتاحتها خطوات - الإصلاح. - علينا أن نحاذر مما يحيط بنا - من أمثلة عديدة. - نرفض أن يندس بينهم من - يسعى لنشر الفوضى. - إني أهيب بشبابنا وبكل مصري. - أن يتصدوا لحماية وطنهم. 	<ul style="list-style-type: none"> - أنحاز كل الانحياز لحرية المواطنين. - أتمسك بذات القدر - بالحفاظ على أمن مصر. - إن برنامجنا لمحاصرة البطالة وإتاحة المزيد من الخدمات... - توفير المزيد من الحريات - تطويرا لخدمات - الوقوف إلى جانب الفقراء - سوف أكلف الحكومة الجديدة بتكليفات واضحة. - أقسمت يمينا أمام الله و الوطن بالمحافظة عليها. 	<ul style="list-style-type: none"> - لن يحققه إلى اللجوء إلى العنف. - يصنعوا مستقبلها. - ليس بإشعال الحرائق والاعتداءات تتحقق - تطلعات مصر. - لن أسمح بذلك أبدا. - لا و لن أتهاون في اتخاذ أي قرار. 	<ul style="list-style-type: none"> - ستحدد مصائرنا ومستقبلنا.

من خلال هذا الجدول يتبين لنا أن الأفعال الإنجازية تحيل إلى تعدد معرّف ودلالي للخطاب وهو ما يضمن نظرية أفعال الكلام لأوستن بالرغم أنّها لم تكتمل إلا على يد سورل تلميذ أوستن الذي طوّرها و سدّد ما نقص في جوانبها. وهو الذي طوّر مفهوم الإنجاز بشكل أكثر، وقد حاول كلاهما وضع تصنيف للأعمال الالاقولية. (24)

وسنعمد في تحليلنا للجدول السابق على منطلق أوستن الذي يقول: كيف يجب أن نؤول العبارة في سياق التلقّظ بها. (25)

والإنجازية الماثلة في فعل القول اللفظي - كما يرى ديكر - تخضع للمقام الذي تنجز فيه العملية التواصلية والمواضعة اللسانية الاجتماعية والعلاقات التخاطبية ذلك أن الفعل المنجز يتطلب متلقيا يعمل على تأويل ما يتلقاه وفق عدة معطيات متعلقة بالتواضع والسياق وأحواله (26)

تحيل هذه الأفعال الإنجازية إلى تصورات المقام داخل الخطاب، فقد وردت متباينة التركيب حسب نمط كل صيغة، حين جاءت:

- **أفعال التعهد:** جاءت في المرتبة الأولى في الخطاب بسبع صيغ فعلية أحالت إلى دلالات متقاربة هي: **الميل - التمسك - التوفير - المساندة - القسم - الوعد**، وهي في مجملها وعود وعد بما المرسل المتلقي بغرض إقناع مثل: سوف أكلف الحكومة، أقسمت يمينا أمام الله والوطن.
- **أفعال القرارات:** في المرتبة الثانية بست صيغ وقد أحالت القرارات على **الالتزام والإتاحة والحذر والرفض والأمر** وهي كلها أفعال حملت دلالات إضافية على الدلالة الأصلية. مثل قوله **التزمت الحكومة** فالالتزام يدل على معنى في نفسه ويحيل إلى قرار طبقه الرئيس، والشيء نفسه ينطبق على باقي الأفعال الواردة في الخطاب.
- **أفعال السلوك:** يحيل السلوك في الخطاب إلى الازدواجية أي سلوك المرسل وسلوك المتلقي ورد بخمس صيغ فعلية، دلت الأفعال الواردة على دلالات النفي الفعلي الذي بدوره يحيل المتلقي إلى معنى آخر مثل ليس بإشعال الحرائق والاعتداءات تتحقق تطلعات مصر أي لا تحتجوا و تحربوا مصر، لن يحققه اللجوء إلى العنف أي لا تفعلوا أمورا تهدد مصالح الوطن
- **أفعال الأحكام:** أحالت هذه الأفعال إلى أحكام معينة صدرت عن المرسل منها قوله: طلبت من الحكومة التقدم باستقلالها أي قررت إقالة الحكومة، وقوله أيضا: بمقتضى الصلاحيات التي خولها الدستور أكدت مرارا أي تؤكد على قرارات معينة فالأفعال إذاً تدل على الممارسة الإنسانية بصفة عامة، مثلما يقول أوستين: « فمثلا قد يجوز في بعض الأمكنة أن يحصل الزواج بنوع من المعاشرة، كما يمكن أن أراهن ببعض الدراهم بوضعها في ثقب من آلة جهاز مختص للرهان و ربما أمكن حينئذ أن نحول القضايا الآنفة، ونعبر عنها على النحو الآتي كونك تتكلم ببعض الألفاظ المخصوصة هو أن تتزوج... » (27)، أي أن الأفعال اللغوية تدل على ممارسات اجتماعية تخضع لارتباطات مقامية.
- **أفعال الإيضاح:** لم ترد أفعال الإيضاح بكثرة في الخطاب لأن المرسل يهدف إلى الإقناع والتأثير بالتعابير التي يمكن للمتلقي أن يؤولها وفق ما يتيحها السياق وهو الشيء الذي جعله يسقط هذه

الصيغ من خطابه ويلجأ إلى إيجاز اللفظ، فإنما الألفاظ على أقدار المعاني، فكثيرها لكثيرها وقليلها لقليلها. (28)

ولذلك كان لزاماً على المرسل أن ينتقي ألفاظه ويرتب المعاني حسب المقاصد وأنماط التأويل لأن العملية التواصلية في هذه الخطابات الجديدة تعتمد على ازدواجية القصد حيث يرتحل التأويل إلى مقاصد أخرى من شأنها أن تؤثر في إحداث ردود فعل لا تسائر أهداف التبليغ.

خاتمة:

تعتبر أفعال الكلام صيغاً تداولية تشير إلى طاقات تبليغية فعالة وخاصة في هذه الخطابات الجديدة كالخطاب الإعلامي على سبيل المثال، ولذلك تعتبر مداخل مهمة من شأنها أن تنبئنا عن المعرفة والثقافة الموجودة بالفعل في هذا الخطاب أو ذاك، من بين النتائج المتوصل إليها مايلي:

- تعتبر الدراسة التداولية مدخلاً معرفياً متخصصاً يلائم إلى حد بعيد دراسة الخطابات الجديدة.
- الحديث في المعرفة التداولية عن السياق من شأنه أن يركز على كل الأطر الخارج لسانية التي تحف بالخطاب.
- إن أفعال الكلام تشير إلى تنوع الخطاب وانتقاله من الحدث إلى الثقافة والمعرفة.
- أفعال الكلام صيغ خطابية تشير إلى إنتاجية اللغة داخل الخطابات الجديدة.
- تتنوع المعارف في الخطابات الجديدة، وتتوزع عبر نطاقات تداولية تشير إلى أطر التبليغ اللساني وإلى أنماط الاقتناع والتأثير.
- تتجسد في الخطابات الراهنة جودة المعاني واكتساب اللغة لدلالات حضارية أخرى، حيث يكون للسياق والمواقف المختلفة للتبليغ دور في صنع المعنى.

قائمة الهوامش:

- 1 - ينظر: كاترين أوريكيوني فعل القول من الذاتية في اللغة، ترجمة: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص. 16.
- 2 - ينظر: جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 17.
- 3 - المرجع نفسه، ص 17.
- 4 - ينظر: آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط 1، 2003، ص ص 29-30.

- 5 - ينظر، باتريك شارودو، دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 20.
- 6 - ينظر: المصدر نفسه، ن ص.
- 7 - ارجع إلى: ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 2008، مج4، ص 3423. المادة دق. الدقيق: الطحين و الرجل القليل الخير و الدقيق الأمر الغامض. الدقيق الشيء الذي لا غلط له.
- 8 - ينظر: فيليب بلاشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر حباشة، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سورية، ط1، 2007، ص 59.
- 9 - ينظر، جيرالد برنس، المصطلح السردي، ترجمة: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2003، ص 214.
- 10 - ينظر: محمود عكاشة، لغة الخطاب السياسي، ص83.
- 11 - ينظر، جيرالد برنس، المصطلح السردي، ص 234.
- 12 - محمد أسيداه، حافظ إسماعيلي، الإراغة في التواصل السياسي، آليات الحوار و إستراتيجية الحجاج و المغالطة، علامات، المغرب، العدد 27، 2007، ص 138. وارجع أيضا إلى كتاب مهم :
- Alex Mucchielli, Analyse des techniques de manipulation, l'art d'influencer, Armand colin, 2004, p72.
- * - يحيل مفهوم الإراغة في التحليل المعجمي إلى عالمين: عالم الحيوان الذي يخصص فعلا من أفعال الصيد الذي يحيل إلى الهدف أي أن لكل إراغة هدفا.
- كما يحيل إلى عالم الإنسان حيث يخصص العلاقة بين البشر كالمصارعة و المزاودة والمكر والاحتيال.
- و يحملها الثعالي بقوله: « الإراغة طلب الشيء بالإرادة» و يقصد بالإرادة، الملاحظة و المخاتلة.
- الإراغة في التواصل السياسي، ص 139.
- 13- Frédéric Encel: Rouages et méfaits de la désinformation, intervention faite devant le SENAT français, 6/11/2000.
- نقلا عن: السعيد بومعزة، التضليل الإعلامي و أفول السلطة الرابعة، ص 03.
- 14 - عزيز السراج، اللغة و التواصل، ضمن التواصل نظريات و تطبيقات، سلسلة فكر و نقد (الكتاب الثالث)، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت- لبنان، ط1، 2010، ص 49.
- 15- Roland Barthes, Eléments de sémiologie, Paris, Ed. Seuil, (S.D), p 80.
- نقلا عن: عزيز السراج، اللغة و التواصل، ص 49.

16- Catherine Kebrat Orecchioni, La conversation, éd., Seuil, Paris, 1996, p 30.

- نقلا عن: الطاهر بومزبر، التواصل اللساني و الشعرية، مقارنة تحليلية لنظرية رومان جاكسون، ص 26.
- 17 - حافظ قويع، سياقات الحجاج في دلائل الإعجاز، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، 1998، ص 254.
- 18 - ينظر: آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 30.
- 19 - ينظر، أبو بكر العزاوي، اللغة و الحجاج، ص 116.
- 20 - المرجع السابق، ص 116.
- 21 - جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، المغرب، 1991، ص 17.
- 22 - ينظر، المرجع السابق، ص 41.
- 23 - ينظر: صابر حباشة، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 55.
- 24 - ينظر: صابر حباشة، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 61.
- 25 - المرجع نفسه، ص 59.
- 26 - ينظر، صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993، ص 195-196.
- 27 - جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 18.
- 28 - ينظر، الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط2، 1965، ج3، ص43.

قائمة المراجع:

- 1- آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، 2003.
- 2- أوريكيوني كاترين، فعل القول من الذاتية في اللغة، ترجمة: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
- 3- أوستين جون لانكتشو، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام. ترجمة: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.

- 4- باتريك شارودو، منغنو دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008.
- 5- أبو بكر العزاوي، اللغة و الحجاج، دار العمدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
- 6- بومزبر الطاهر، التواصل اللساني والشعرية - مقارنة تحليلية لنظرية رومان جاكسون- منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2007.
- 7- الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط2، 1965، ج3.
- 8- جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، المغرب، 1991.
- 9- جيرالد برنس، المصطلح السردي، ترجمة: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2003.
- 10- حافظ قويعة، سياقات الحجاج في دلائل الإعجاز، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، 1998.
- 11- صابر الحباشة، التداولية و الحجاج، مداخل و نصوص، صفحات للدراسات و النشر، دمشق، سورية، 2008.
- 12- صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993.
- 13- عزيز السراج، اللغة و التواصل، ضمن التواصل نظريات و تطبيقات، سلسلة فكر و نقد (الكتاب الثالث)، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت- لبنان، ط1، 2010.
- 14- فيليب بلاشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر حباشة، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سورية، ط1، 2007.
- 15- محمد أسيداه، حافيز إسماعيلي، الإراغة في التواصل السياسي، آليات الحوار و إستراتيجية الحجاج و المغالطة، علامات، المغرب، العدد 27، 2007.
- 16- محمود عكاشة، لغة الخطاب السياسي، دراسة لغوية، دار النشر للجامعات، مصر، 2004.
- 17- ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 2008، مج4.

الاعتراف الصامت في الأداء الفني لمارينا أبراموفيتش

Silent recognition in the performance of Marina Abramovic

محمد الذهبي: باحث ودكتور في علوم السينما والسمعي البصري، (جامعة قفصة، تونس)

ملخص:

إن الأداء الفني أو "البرفورمنس" هو من الفن المعاصر وحينما نقول فنا معاصرا نقول الفن المفاهيمي ونقول الفن التجريدي. جرد الفن المعاصر من كل مواده ولم يبق إلا الفنان حاضرا بجسده. فالجسد هو المادة الرئيسية في الأداء المعاصر وبحركته وتعابيره واحساسه وألمه وتعذيبه يمكن تبليغ رسائل فنية وإنسانية ومعرفية للجمهور ويكون ذلك على المباشر أو عبر فن الفيديو. تحتم لغة خطاب الأداء الفني فورية حضور جسد الفنان أمام الجمهور مباشرة، لخلق نوع من التواصل الصادق ومن المعرفة الإنسانية الحسية والمجسمة في لغة الحوار بين ذات الفنان والآخر وهو الجمهور المتلقي. وفي خضم هذا الصراع بين ذات الفنان التي تريد أن تتذلل وأن يعذب جسدها وأن تفرض هذه الذات من خلال الآخر وهو الجمهور، تبرز قيم إنسانية وروحانية، ومفاهيم فلسفية واجتماعية وخطابات فنية لتعالج عدة قضايا عالمية. فهدمت الفنانة الصربية مارينا أبراموفيتش، جسد الأداء الفني المعاصر كما تلقب، هذا الخطاب وعبرت عنه بصمت، إنه الاعتراف. فقد بدأت مسيرتها الأدائية الفنية بعرض جسدها كشيء ليطمئئ الحشود به والتجني عليه والتعدي بأدوات حادة من قبل الجمهور، إنها جمالية الصدمة. نفهم هنا من خلال أعمالها الأولى بدايات تجسّد مفهوم الاعتراف من خلال عرض جسدها وتشويهه، ومن خلال ظهور فلسفتها الاجتماعية في أعمالها الأخرى التي تتحدث فيها عن الحروب والسلطة والذات والمجتمع. وقد انتقلت الفنانة في مرحلة ثانية من أدائها إلى العمل على وعيها بذاتها من خلال وعيها بالآخر في حدود العمل الأدائي الفني وفيه أن جسدها حاضر وجالس على كرسي ينظر بعينه في عيني الآخر وهو مشارك من الجمهور يجلس أمامها على كرسي حيث تظهر تعابيره وجدانية كالبكاء وصدق المشاعر والابتسامة والتسامح والتضامن في أجواء صامتة. تتحدث الفنانة عن بعثا لطاقة بجسدها للأجساد الأخرى التي تقابلها وعن اعترافها بالآخر وبالذوات الأخرى في نظراتها الدقيقة والمباشرة. ويهدف عملها إلى نشر الحب وتقاسمه بين الناس في صمت.

الكلمات المفتاحية: الصمت، الاداء الفني، الاعتراف، الحب، النظرة، الذات والآخر.

ملخص باللغة الإنجليزية:

Artistic performance is a contemporary art. When we say contemporary art, we say conceptual art and say abstract art. Inventory of contemporary art of all its materials and only the artist remains present in his body. The body is the main material in contemporary performance, movement, expressions, sensations, pain and torture. It is possible to communicate artistic, human and cognitive messages to the public, whether directly or through the art of video. The language of the artistic performance speech requires the immediate presence of the artist's body in front of the audience directly, to create a kind of sincere communication and sensual and stereotyped human knowledge in the language of the dialogue between the artist and the recipient audience. In the midst of this struggle between the same artist who wants to humiliate and torment her body and impose this self through the other, the public, human and spiritual values, philosophical and social concepts and artistic discourse emerge to address several global issues. Serbian artist Marina Abramovich, the grandmother of contemporary artistic performance as she was dubbed, understood this speech and expressed it silently, it is recognition. She began her artistic career by presenting her body as something to be harassed, reaped, and attacked with sharp tools by the public, it is aesthetic shock. Through her first works, we understand the beginnings of the concept of recognition through the presentation of its body and its appearance, and through the emergence of its social philosophy in its other works in which it talks about war, power, self and society. And the artist moved in a second stage of her performance to work on her own awareness through her awareness of the other within the limits of the performance of the artistic performance in which her body is present and sitting on a chair looking at his eyes in the eyes of the

other participant of the audience sitting in front of her in a chair where expressions appear as emotional weeping and truthfulness feelings Smile, tolerance and solidarity in a silent atmosphere. The artist talks about the effect of energy on her body to the other bodies she meets, and her recognition of the other and other qualities in her precise and direct look. Her work aims to spread love and share it among people in silence. .

الكلمات المفتاحية باللغة الإنجليزية:

Silence, artistic performance, recognition, love, outlook, self and other.

مقدمة:

تتعدد أشكال تجسيد الصراع من أجل الاعتراف في عديد الصيغ الفنية، منها الفنية و الادبية و التشكيلية المعاصرة ومنها الاداء الفني أو "البرفرمونس"، وهو شكل من أشكال الفن المعاصر. وحينما نقول فنا معاصرا نقول الفن المفاهيمي و فن الجسد ونقول أيضا الفن التجريدي. حيث جُرد الفن المعاصر من كل مواده ولم يبق الا الفنان حاضر بجسده. فالجسد هو المادة الرئيسية في الاداء المعاصر وبحركته وتعايره واحساسه وألمه وتعذيبه يمكن تبليغ رسائل فنية وانسانية ومعرفية للجمهور ويكون ذلك على المباشر أو عبر فن الفيديو.

تحتم لغة خطاب الاداء الفني فورية حضور جسد الفنان أمام الجمهور مباشرة، لخلق نوع من التواصل الصادق ومن المعرفة الانسانية الحسية والجسدية في لغة الحوار بين ذات الفنان والآخر وهو الجمهور المتلقي. وفي خضم هذا الصراع بين ذات الفنان التي تريد أن تتذلل وان يعذب جسدها وان تفرض هذه الذات من خلال الآخر وهو الجمهور، تبرز قيم انسانية وروحانية، ومفاهيم فلسفية واجتماعية وخطابات فنية لتعالج عدة قضايا عالمية. فهتم الفنانة الصربية مارينا ابراموفيتش، جدّة الاداء الفني المعاصر كما تلقب، هذا الخطاب وعبرت عنه بصمت، انه الاعتراف.

بدأت الفنانة مسيرتها الأدائية الفنية بعرض جسدها كشيء ليتم التحرش به والتجني عليه والتعدي بأدوات حادة من قبل الجمهور، انها جمالية الصدمة. نفهم هنا من خلال أعمالها الأولى بدايات تجسّد مفهوم الاعتراف من خلال عرض جسدها وتشبيّه، ومن خلال ظهور فلسفتها الاجتماعية في أعمالها الأخرى التي تتحدث فيها عن الحروب والسلطة والذات والمجتمع. و قد انتقلت الفنانة في مرحلة ثانية من أدائها الى العمل على وعيها بذاتها من خلال وعيها بالآخر في حدود

العمل الأدائي الفني، وفيه أن جسدها حاضر وجالس على كرسي ينظر بعينه في عيني الآخر وهو مشارك من الجمهور يجلس أمامها على كرسي حيث تظهر تعابير وجدانية كالبكاء وصدق المشاعر والابتسامة والتسامح والتضامن في أجواء صامتة. تتحدث الفنانة عن بعث لطاقة بجسدها للأجساد الأخرى التي تقابلها وهو ما يمكن تفسيره باعترافها بالآخر وبالذوات الأخرى في نظراتها الدقيقة والمباشرة. ويهدف عملها الى نشر الحب وتقاسمه بين الناس في صمت وبشكل مرئي.

فهل يمكن القول بأن فن الأداء لمارينا أبراموفيتش هو فن يجسّم الاعتراف؟ وهل ان التحولات التي شهدتها فن الاداء لمارينا من مفهوم الجسد نحو مفهوم الصمت و الحب تجسّم خلال هذه التحولات مفهوم الاعتراف؟ وماهي نقاط القوة التي تميز الاداء الفني كأنسب صيغة فنية للتعبير عن الاعتراف؟ وهل ان تجسيم مفهوم الاعتراف في الاداء الفني تمثيلية ليتم تبليغ رسالة الاعتراف؟ أم أن فن الاداء هو فن صادق ومعبّر كما تذكر ذلك الفنانة وهو فن الحقيقة ولا يماهي المسرح في تمثيله فهو يعبر عن الاعتراف بطريقته وبمفاهيمه دون ان يتكلم عنه ودون ان يتم التبرير عليه؟ وهل ان الصمت هو خلاصة الكلام للاعتراف بالآخر في الأداء الفني لمارينا أبراموفيتش؟ هل يتجسد الاعتراف في الأداء الفني لمارينا في المرئي وفي النظرة؟

الاشكالية:

اظهار الاعتراف في الأداء الفني لمارينا أبراموفيتش من خلال تجسيم مفهوم المرئي الذي يتم في صمت.

المنهجية:

ان بداية معالجة اشكالية هذا الموضوع التي تتمثل في اثبات أن العمل الأدائي لمارينا أبراموفيتش هو فعل فني يجسّم مفهوم الاعتراف الفلسفي وذلك من خلال عدة مفاهيم يمكن استخلاصها وشرحها تدريجيا من السلم التاريخي لعملها الأدائي، وكذلك من التحليل الفني لعملها الأخير "الفنان حاضر"، سنتبين ان التحليلات النفسية والسيميولوجية وقراءات إيماءات جسدها تؤدي الى معنى الاعتراف من خلال عدة مفاهيم قد تم استخدامها في عملها.

تتطلب معالجة هذه الاشكالية منهجية براديغمية في هذا المقال، حيث سينقسم هذا المقال الى قسمين، قسم أول وهو تعريف للصراع من أجل الاعتراف وفيه اظهار لتجلي مفهوم الاعتراف في الاداء الفني لمارينا أبراموفيتش وخاصة عملها "الفنان حاضر هنا "l'atist is present". ثم سنقوم في قسم ثان الى التطرق الى المرئي واللامرئي في مفهوم الاعتراف والذي تجسد في الفعل الفني الذي تقوم به الفنانة مثل النظر للشخص المقابل في صمت.

1- الصراع من أجل الاعتراف : الأداء الفني لمارينا أبراموفيتش - " الفنان حاضرا هنا " مثالا.

ان الاعتراف مفهوم من الحقل الفلسفي وهو مرتبط بوجودنا وهو تداوت وعلاقة بالآخر، وكما يقول تودوروف نحن جميعا بحاجة الى اعتراف الآخر بنا، حتى يغدو بإمكاننا أن نوجد، وذلك بمعنى أن الاعتراف بالنسبة اليها ضرورة من ضرورات الحياة فهو كالأغذاء والماء والعمل و له تأثير خاصة على المستوى النفسي والاجتماعي. حيث " ان الاعتراف وظيفة ايجابية، وذلك بحكم أنه يضيف في الوحدة على مختلف التجارب الأخلاقية، بما أنه كما قلنا يربط الأخلاقي بالاجتماعي من خلال الدعوة الى العدل في تجارب فردية وجماعية يومية"1. وذلك كما عرّفه الزواوي بغورة2 في كتاب له باللغة العربية تحت عنوان الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل. وفيه يقول أن الاعتراف " يعني العالم والمعرفة كما أنه يحيل الى الفعل عرف ومنه اشتق فعل "عرف"، ويفيد فعل اعترف على الشيء فعل السؤال. واعترف القوم أي سألهم ويعني تعارف القوم أي تعارف بعضهم على بعض ويفيد الاقرار بالذنب ويحيل الى الصبر ويفيد الاذلال والانتقاد"3.

ويركز الزواوي على مسألة وهي تفرد اللغة العربية ببعض المعاني على اللغة الفرنسية وهي معاني الاذلال والصبر والسؤال. ويلفت الانتباه الى اتساق هذه المعاني مع جوهر الغاية التي يسعى اليها مفهوم الاعتراف بمنظورها الذي تختص بها فلسفة الاعتراف بما هي تعبير عن حالات الاذلال والاحتقار والذي يحمل الاعتراف من حيث هو عدل على الحد منها أو رفعها أو منعها وتغييرها. والاعتراف هو النقد والفاعلية والمقاومة ورفض اللامبالاة والحياد السلمي كما هو مبين في الطابع الأخلاقي .

عرّف أكسيل هونيث4 الاعتراف في كتابه الصراع من أجل الاعتراف، ويقول فيه أن هناك ثلاث نماذج للاعتراف المتبادل او ما يسميه الاعتراف التداوتي بين الذات، "النموذج الأول وهو الحب، الذي يجمع فرد ما بمجموعة. فقط هذه القوة العاطفية التي تربطه بمجموعته هي التي تحقق له الثقة في نفسه وبدونها لا يمكن له من المشاركة في الحياة العامة. ومن نموذج ثاني وهو قانوني سياسي حيث ان الفرد هو فرد عالمي له حقوق وواجبات ويجب أن نفهم أفعاله على أنها تعبير عن استقلاليته من هنا فالارتباط ضروري بين الاعتراف القانوني والاحترام للذات. لكن من أجل اقامة علاقة دائمة مع أنفسهم فالناس عليهم التمتع باحترام اجتماعي يسمح لهم بالتعاطي الايجابي مع قدراتهم ومواهبهم ومع بعض القيم المستلهمة من هوياتهم الثقافية وهذه نقطة مهمة التقدير الاجتماعي. ومن نموذج ثالث وهو التضامن الذي يرتبط بتقدير الذات، وهو ما نسميه بالإحساس بالقيمة ويحذر أكسيل في حال تم انتهاك أحد هذه النماذج فان الذات ستعتبر هذا الانتهاك مسا خطيرا بكامل الذات سواء سياسية أو اجتماعية أو اخلاقي"5. اذن يمكن القول أن " الاعتراف يتكون في نظر هونت، من ثلاث مجالات بين ذاتية وهي: الحب والقانون والتضامن، ويعود أساس هذا التصنيف الى هربرت ميد الذي أنجز جملة من الأبحاث التجريبية الأمبيريقية حول تشكل الهويات الفردية على أساس الاعتراف البيّناتي. حيث أكد ميد

على أن الحياة الاجتماعية لا تستقيم من غير علاقة اعتراف متبادلة، وأن هذا الاعتراف يتم من خلال نزاعات اجتماعية، ومن خلال الصراع من أجل تحقيق الاعتراف من جهة أخرى"6.

ان مفهوم الاعتراف هو مفهوم مرتحل و متجدد، انتقل من الحقل الفلسفي الى عدة خطابات معرفية كاللغة والفنون والحقوق والأدب وغيرها، ليعيد هذا المفهوم النظر في الهوية وفي وسائل اثباتها للتعريف بها.

- فهل يمكن للفن أن يكون خطاباً معبراً عن الصراع من أجل الاعتراف؟ وكيف هي تجليات هذا الخطاب؟ وماهي الصيغ الفنية الأنسب في التعبير عن الصراع من أجل الاعتراف؟

تتنوع خطابات الفنون في التعبير عن مفهوم الاعتراف فنجد الرسم والنحت والفنون الرقمية و الأداء الفني... وحسب ما تم تعريف المفهوم في أو المقال. فان هذا الاعتراف يتطلب شخصين على الأقل، ليتم الاعتراف بالآخر. لذلك يمكن القول في نظري أن الأداء الفني هو الصيغة الفنية الأمثل للتعبير عن خطاب الاعتراف . - فما هو المميز في خاصيات الأداء الفني ليحسم الاعتراف؟

ان رحلة تطور الفنون منذ رسم الانسان البدائي على جدران الكهوف كتسجيل لانجازاته اليومية، أو طلاس ضد عناصر الطبيعة المعادية، الى عدّة تطورات وتفرعات شملت الفن من محاكات للطبيعة الى منحوتات، لنتقل الى التجريد في الفن الذي جرد كامل مواد الفن من عناصره المادية ليبقى الفنان يجسده المعبر عن العمل الفني وهو ما عرف بفن الأداء.

ورغم تغلغل جذور الأداء في الوعي الإنساني منذ الرقصات الطقسية والتعبيرية عند الإنسان البدائي، مروراً بالطقوس الدينية الوثنية التي تضمنت العبث والإيذاء في الجسد البشري من حلق الرأس وثقب الجلد وأعضاء الجسد والوشوم والحرق والمشى على الجمر وطقوس النضج عند القبائل البدائية حول العالم والصوم عن الطعام والكلام لفترات متفاوتة والاعتزال والتأمل وحتى الأضحيان البشرية الطقسية نفسها فان هذه الصيغة الفنية ظلت متواصلة وحاضرة بمفاهيم جديدة يتم البحث فيها لتواكب المعاصر وليستمر الأداء كفن جسدي معبر وله خصوصيات . ان الاداء الفني هو أقرب نموذج في عبر استعماله للجسد وعبر تعبيراته اللامادية وتعبيراته المتعددة الوسائط لذلك يمكن القول أنه أقرب صيغة فنية للتعبير عن مفهوم الاعتراف.

يتطلب تجسيم مفهوم الاعتراف الاجساد الآدمية، جسد الفنان هو الجسد الأول وجسد الآخر الذي سيكون من الجمهور. وسيتقابل الجسدين ليتم التواصل والاتصال الجسدي والخطاب والتخاطب، وبذلك سيتم الاختلاط بين البشر والتواصل بين الذوات ولتتم قبول الآخر والتعارف بين المجتمع ليتحقق مفهوم الاعتراف في مشهد تعبيرى بالأجساد الحقيقية وبالمشاعر الصادقة.

مارينا أبراموفيتش أحد أهم رواد الأداء الفني. ككيان، هي فرصة للتعرف على معنى أن يكون المرء فنانا من خلال شكله، وجهه، هيئته، جسده عموماً. وجهها معبر أنها قوة التعبير. لها شجاعة نادرة تقفز من مسام كيانها دفعت عملها إلى قنوات اختبار أبعاد الجسد قوةً واحتمالاً، فهي تمر بالخواء اللامرئي بين محدودية الجسد وقدرات العقل الواسعة. أنها امرأة مستفزة للجمهور للمشاركة والتفاعل مع عروضها. التفاعل هو تواصل وأخذ و رد هو البث والتلقي، وعبر التفاعل أدخلت مفهوم الطاقة السارية في المكان. رغم أن النتيجة دائماً كانت رغبة المتفرجين في إيذائها والهروب من المواجهة. لكنها عرفت بعروضها المعروفة باستعمالها لجسدها وتعذيبه (السادية) كطريقة للتعبير الجسدي.

تعتبر مارينا أبراموفيتش الفنانة اليوغوسلافية، المولودة ببلغراد في 1946، واحدة من أبرز وأهم فناني البورفورمانس في العالم. أهميتها ترجع إلى قوة عملها الملهم، الآتي من منطقة عميقة من كيانها الابداعي. تطلق على نفسها: "جدة فن البورفورمانس". تدور أعمالها حول العلاقة بين الأداء والجمهور، وحدود الجسد، وإمكانيات العقل.

ان الأداء الفني لمارينا أبراموفيتش هو الأداء الفني المناسب لتعبير عن خطاب الاعتراف في نظري خاصة في عملها الأخير "الفنان حاضر هنا" "l'artiste is present". أحد أهم الأعمال التي قدمتها بالنسبة لي حيث أنني اخترت أن أقوم بتحليل هذا العمل فنيا لاستخراج مفهوم الاعتراف منه لأنه في نظري العمل الذي يستحق الدراسة وهو العمل الذي جمع خبرات الفنانة ومفاهيمها كلها التي اشتغلت عليها على مرّ تجربتها الفنية.

امتد هذا العمل على مر ثلاثة أشهر من شهر مارس حتى شهر ماي وذلك من سنة 2010، وقد عد هذا العرض 736 ساعات ونصف الساعة. وقد شارك في هذا الأداء ما يقارب 750000 شخصاً. وقد أنجز هذا العمل في متحف الفنون الحديثة بلندن Moma. حيث لم يتطلب هذا العمل عديد اللوازم و المعدات بل اقتصر على كرسيين و طاولة، حيث يتقابل الكرسي الأول والكرسي الثاني أمام بعضهما وتتوسطهما الطاولة. فالكرسي الأول مجعول للفنانة، كما جعل الكرسي الثاني للجمهور الذي سيتداول أفراداً بالجلوس عليه ليقابل الفنانة، فهذا التقابل هو بغرض تواصل الفنانة مع الجمهور بصرياً، العين في العين.

تواصل هذا العمل على مر الثلاثة أشهر وذلك لمدة سبع ساعات ونصف يومياً، تجلسها الفنانة بدون شرب وبدون أكل وبدون نهوض من الكرسي الذي تقضي حاجتها عليه، وهو الدليل على استعمالها الناجح للقدرات العقلية والاحتمال الجسدي. و يعتبر هذا الأداء نوعاً من التحدي لها لأنه يختلف عن كامل أعمالها السابقة في درجة الصعوبة، ذلك أنه يمثل صراعاً ذاتياً لها. حيث تحدث البعض عن استحالة هذا الشيء. ولكن الفنانة تثبت عكس ذلك، فنجدتها تمارس الرياضة كرياضي لتحسن من قدرات جسدها يومياً.

أعادت هذه التجربة عامل اللّم الاجتماعي وذلك بالتواصل التبادلي مع أفراد المجتمع من كامل الأعمار والأصول وفئات المجتمع المتعددة. وذلك بقصد الحوار الطاقى المباشر بينها وبين الجمهور. فالأحاسيس تصبح ملموسة وتتجسد في البكاء أو الابتسامة. انما كل الاحساسى التي توقعها الناس في المرأة التي كانت تعطيها لهم. حيث تستدعي الجمهور فردا فردا ليجلس أمامها، وحين انتهاء المقابلة تنزل عينها وهو الفعل الذي يتكرر ما بين جلوس شخص والشخص الآخر. انما حرارة النظرة انه تجسد الاعتراف، انه الصمت الذي يسود أثناء التواصل التبادلي بين الطرفين.

فوضعية التقابل هذه التي تدوم بضع دقائق يتناغم فيها العالمين الباطنيين للشخصين، ويظهر السحر الشخصي في النظرات لكل منهما في صمت ويزداد هذا السحر كلما كان الشخصين لا يعرفان بعضهما.

- فماهي معايير النظرة العميقة التي تمس الجانب الشخصي للعلاقة البنائية ما بين الشخصين؟ هل يمكن أن نجد سلطة ما بين اثنين لا يعرفان بعضهما، حيث يكشف الجانب الخاص لهما من خلال نظرة؟
- وأين يتجسد الصراع من أجل الاعتراف في عمل الفنانة؟

يبين لنا هذا الأداء للفنانة عدة مفاهيم وقرائن يمكن اخراجها من التحليل الفني الذي سنقوم به لعملها "الفنان حاصر" لنظهر مدى تجسد مفهوم الاعتراف في هذا العمل.

ان الاعتراف يعني الاعتراف بالآخر أو أن يعني الذات والاعتراف أو أن نفسره بالمجتمع والاعتراف. والاعتراف هو مفهوم يطرح سؤال، كيف يمكن أن أعيش في عالم لا يعترف بي؟ - كيف يمكن أن أعيش في عالم لا أعترف فيه بالآخر؟ فالسؤال هنا مرتبط بالآخر.

ولا يقصد بالاعتراف التعبير عن داخل الانسان أمام الآخر وليس الاعتراف هو ذلك الذي يقف أمام القاضي ليعترف بذنبه. انما الاعتراف هو اعتراف الانسان بالإنسان الآخر. وهو المجتمع الذي يعترف بالسلطة والسلطة التي تعترف بالمجتمع.

لكن الحديث هنا عن الاعتراف بما هو اعتراف الانسان بالإنسان الآخر، وفي عمل مارينا الادائي تطلب ذلك جلوسها في متحف واستدعاء أفراد المجتمع بمختلف أصنافه. انه العمل الأدائي الذي يعيد تمثيل الواقع المجتمعي في صورة منه داخل فضاء مغلق لتبليغ الرسالة. فاعتراف الانسان بالإنسان الآخر الذي أمامه تجسد في عمل الفنانة باعترافها بالشخص الذي سيجلس أمامها رغم الألم الذي يعاني منه جسدها والتعب والجوع لكنها مستمرة في التواصل مع أفراد المجتمع المختلف.

حيث تعاني بعض المجتمعات من مشكلة عدم الاعتراف بمكوناتها المختلفة الأمر الذي يؤدي في مختلف الأحيان بصدمات بين مكوناته. فكل طرف من هذه الأطراف في المجتمع سيسعى الى الغاء الآخر. وسيقوم في سبيل ذلك باستخدام كافة

الأساليب للتخلص من الطرف الآخر المختلف عنه. فما هي السبل التي تحمل مكونات مجتمع مختلفة على إيجاد طرف التعايش في ما بينها؟ وماهي الأمور التي تترتب على اعتراف أطراف المجتمع ببعضها البعض؟ وهو ما حاولت الفنانة تمثيله من ترتيب الأشخاص لمقابلتها في عرضها، ونسبي هذا العمل بتمثيلية لأن الفنانة تطرقت بالتفصيل في شرح عملية الاعتراف في رأيي، لأنها فككت المجتمع الى أفراد وهي تعلم أن أنه يحمل اختلافا في الايديولوجيا والعرق والفكر والدين، وقد قابلت كل فرد منه على حده لتعطيه فرصة للتواصل وتبادل الطاقة والتسامح بينهما وفي هذا كله يتبين لنا الاعتراف عبر التسامح حيث ان الاعتراف مفهوم أوسع من التسامح للجوانب المتعددة التي يشملها. فعالم الاعتراف هو عالم الاعنف عالم التسامح بالمعنى السياسي وليس الأخلاقي.

وعني الصراع هنا صراع الذات مع الآخر ويمكن تفسير ذلك بمثال الأنظمة المستبدة ولكونها لا تستمد شرعيتها من الشعب الذي تنتمي اليه لعدم اعترافه بها وعدم شعوره بانتمائه لها تعيش صراعات مستمرة مع الجماعات التي تحكمها ذلك أنها لا تستطيع أن تستمد اعتراف الشعب بها الا بأسلوب القوة والتهديد.

لذلك "يحتل الصراع من أجل الاعتراف منزلة أساسية في الحراك الاجتماعي والسياسي، حتى أصبح نموذجا ارشاديا للنزاع السياسي في عصر العولمة، أو كما تقول نانسي فريزر "مفهوما مفتاحيا" ونموذجا في عصرنا. وهو ليس مفهوما نظريا فحسب ولكنه مفهوم عضوي يتطلب سياسة عملية ممتدة الأذرع في مجالات المواطنة والعدل والحرية والمساواة والديمقراطية والاحترام والكرامة والخير والاستقلال الذاتي. كما أن تشكّل الهوية الذاتية يتعلق تعلقا جوهريا بهذا المفهوم، وكذلك النضال في وجه الهيمنة والقهر والفقر والبطالة واحتقار المرأة"⁷.

ان الحياة الاجتماعية المعيشية لا تقوم الا على الاعتراف، ولن تستوي هذه الحياة الا اذا صار الاعتراف حقا وصار عدم الاعتراف حقا ولكن دون أي عنف يحملني على الاعتراف وعلى عدم الاعتراف. وهو ما أرادت الفنانة أن تبّله في أدائها الذي تجاوزت فيه العنف ومثلت الاعتراف وهي في حالة سلمية من التسامح والهدوء، ذلك أنها تركت للمتلقى حرية الاختيار في الاعتراف بها أو نزع الاعتراف عنها، وهما شكلين واقعيين للاعتراف. وتتجسد الأشكال الواقعية للاعتراف في مثال عني، فأنا لما أعرض عملا فنيا وأقدم نفسي كفنان. ففي اللحظة التي أشعر بأن المتلقي لأعمالي لا يعترف بقيمة عملي وتعبيري وبالتالي قرر أن فني هذا لا قيمة له. فعند الاعتراف هذا هو نزع للاعتراف بي، وبالعكس اذا نلت الاعتراف فسأستمر انطلاقا من الاعتراف فأنا أملك الحق في أن أحضر معترفا بي والآخر يملك الحق في أن لا يعترف بي. ولكن لا أنا أملك الحق في نفي الآخر، ولا الآخر يملك الحق في نفي.

فالفنان هنا حينما يرسم أو يعبر بجسده قد لا يفكر كثيرا في الجمهور لكنه يرسم و يعبر بالفن لكي يرى الجمهور فنه. وحينما يقدم المشاهدون على تلقي فنه فقد يتم الاعتراف به وقد لا يتم الاعتراف به. فان اعترف به فهذا يعني أنه حقق

شهوة حضوره. فكل كائن يمتلك شهوة حضور، وتعني شهوة الحضور أنني أريد أن أحضر بالعالم. وشهوة الحضور هنا هي صفة يمتلكها كل بشر وكل شخصيات المجتمع. فكل له شهوة حضور ويحضر ضمن العالم الذي اختاره أن يكون فيه حاضرا. والفنان يمتلك شهوة حضور والحرفي يمتلك شهوة حضور. والمهم أن يعترف بي انطلاقا من حضوري فاذا لم يعترف بي فان الآخر سلبني حضوري أو أن حضوري ليس مقنعا للآخر كي يعترف بي. لكن مارينا في نظري سجلت حضورا باهرا في هذا العمل حيث اصطف الآلاف لمقابلتها وتتطلب ذلك بطاقات بها أرقام لتنظيم الأشخاص الذين سيقابلونها. إنه نجاح باهر في اعتراف الجمهور بهذه الفنانة وفي تحقيق شهوة حضورها.

ان الفنان، الرسام، الشاعر، الكاتب، يحتاجون الى الاعتراف بهم حتى لو أعلنوا أنهم لا يكتثون بالمعترفين بهم. عند هذا الحد تكون الحياة ممكنة وتكون طبيعية، وقد صارت العلاقة بيني وبين الآخر أن أعترف به أو لا يعترف بي لكن القضايا تتعدد حين يكون حقل الاعتراف هو العلاقة بين السلطة والمجتمع. فالسلطة لا تعني الدولة. فرجل الدين سلطة، الفنان سلطة، مدير المؤسسة سلطة، والمعلم سلطة والسلطة السياسية سلطة، والأم سلطة. فأنا لا أستطيع أن أمارس السلطة في تعدديتها الا اذا اعترف بالسلطة.

واذا لم اعترف بالسلطة فان هذه السلطة ستمارس الاكراه عليّ وتدفعني على الاعتراف. كيف لها ان تدفعني على الاعتراف وذلك بأن تمنعني أن ألغي الاعتراف بها. اذا سألعيش حالة الاغتراب، والاغتراب هو أن اعترف في الظاهر ولا اعترف في الباطن. كل ذات تنفصل بين ذات ظاهرة وذات باطنة تعيش حالة الاغتراب والضيق. وبالعودة الى الأداء الفني الذي نقوم بتحليله، نقول ان مارينا واجهت الأفراد والأشخاص في صمت وهدوء ولم تلزم أحدا على مقابلتها، وتركت الحرية للآخرين لاختيار الاعتراف بها أو الامتناع. والفنانة لم تستعمل سلطتها كفنانة للالزام المتلقين على الاعتراف بها، هي صفة كل الفنانين في العام وليست ميزة مقتصرة على مارينا، لكن عملها أعاد تفسير العملية.

فالسلطة تفرض الاعتراف، كيف يمكن لسلطة أن تمارس سلطتها دون اعتراف الآخر الذي يقع عليه فعل السلطة؟ اذا لم أعترف بسلطة الفنان لا يستطيع الفنان أن يمارس عليّ سلطته وأكون قابلا لسلطته يجب عليه أن يمارس سلطة ذات ماهية فكرية فنية مفهومية. فالماهية هنا هي صفة سلطة الفنان عليّ وعلى الجمهور وهي صفة تنطوي على الرحمة والحب والدفاع عن قضايانا وعن نفع المجتمع والرعاية والاهتمام والدفاع عني سياسيا واجتماعيا وعن مخاطر المجتمع والتفكير بالمجتمع. وفي لحظة ما قد أجد أن سلطة هذا الفنان أصبحت عبئا لا يحتمل فألغي جزءا من سلطة الفنان عليّ اذا تعلق الأمر بمصريي وحينما نقول بأنني أرفض سلطة الفنان من هذه الزاوية، فالفنان هنا ملزم بالاعتراف بحقي في رفض الاعتراف به. يتمثل الاعتراف بين الذات والآخر مثلناها بالفنان كسلطة وبين الآخر وهو الجمهور، فكيف سيصير الاعتراف حينما يتحول بين السلطة والمجتمع. وفي حال لم يعترف المجتمع بالسلطة فان هذه السلطة ستستبد.

فالاستبداد⁸ سلطة لا تحوز على اعتراف المجتمع، وبالتالي تحمل المجتمع على الاعتراف بها. فالمجتمع هو جملة العلاقات التي تقوم بين الناس هم البشر في انتاج حياتهم وفي انتاج علاقاتهم وفي تصوراتهم لمستقبلهم في آمالهم وفي آلامهم في نظرتهم الى العالم. ان المجتمع هو حقل الاختلاف، اختلاف الناس في مصالحهم وفي التعبير عن الاختلاف.

ومن هذا الاختلاف نرجع الى عمل الفنان الهادي الذي يجسد قبول الآخر والاعتراف به بكل أطيافه، فالآخر المتمثل في الجمهور الذي يجلس أمام الفنان ويتم تلاقي النظرات وفيه يتجسد قوله "النظر من خلال أحدهم" وهي عبارة لأكسيل هونيث. فالنظر هنا يعني رؤية الشخص على حقيقته كما هو، وفي هذه النظرة تستطرد الفنانة في بياها وتقول، "على الفنان أن يأخذ ويعطي في الوقت ذاته، الشفافية تعني الأخذ، الشفافية تعني العطاء." وتعني بالشفافية هما النظر الى الآخر. - فهل ان مفهوم المرئي يجسد الاعتراف في عمل الفنانة؟ وهل ان عبر هذا المفهوم يمكن القول أن الاعتراف موجود في عمل الفنانة؟

2 - مفهوم المرئي المجسم للاعتراف الصامت في الأداء الفني لمارينا أبراموفيتش.

ان النظر الى العمل الفني لمارينا أبراموفيتش "الفنان حاضرا هنا"، يكشف لنا بساطة المشهد وتمحور مسرح العمل على أشياء بسيطة كرسيتين و طاولة و شخصين متقابلان ينظران في أعين بعضهما. لكن قوة الأداء وقوة المشهد هنا يتمثل في المفهوم والمفاهيم المشحونة بالمعاني وبالدلالات السيميولوجية والتأويلية. فالفعل الأكثر ملاحظة في هذا الأداء هو فعل المشاهدة أو فعل الرؤية وهو في مقابلة الجمهور للفنانة والتخاطب الحوارية بالعين وهو خطاب بدون كلام. فالنظر الى الشخص ورؤيته له دلالات ومعاني ومنها الاعتراف به بالنظر اليه. وفعل الاعتراف هنا هو اعتراف مرئي. و" يعرف هونيث الاعتراف بالمرئي على أنه تعبير مرئي واستجابة لقيمة شخص من الأشخاص يتمتع بسلطة أخلاقية علينا، وذلك نتيجة اعترافنا به"⁹. وفي أداء الفنانة نلاحظ أن الفنانة تعترف بالفرد الذي يقابلها على الكرسي في فعل النظر اليه، كما أن الفرد والذي هو الآخر يعترف بالفنانة برده فعل مماثلة وهي الرؤية في عينيها وهو اعتراف بسلطة الفنانة و لقيمتها الفنية وفكرها الفني و لحضورها في المكان.

نلاحظ هنا ان العمل الفني لمارينا يحوم حول مفهوم رئيسي وأساسي في العمل وهو الرؤية أو النظر، لا غيره فالنظر للشخص في عينيها يجسد معاني ودلالات عدة و جوهرية تلخص خبرة الفنانة ومعرفتها العميقة بعملها و بالمسارات الدلالية و بقدراتها العقلية وامكاناتها الجسدية في بث الطاقة للآخر و جلبه اليها ليتم التبادل الطاقوي بين الجسدين وهو فعل الاحساس بالآخر. فهل يمكن الحديث عن تجسد الاعتراف في فعل الاحساس بالآخر والتبادل الطاقوي الذي تعمل عليه الفنانة؟

ان النظرة هي المفتاح في عمل الفنانة، فهي جالسة على كرسيها على مر الساعات الطوال، ليتبادل الآخرون على الكرسي المقابل النظرات. حيث تقوم بالنظر في أعينهم وفي فعل الرؤية هذا يمكننا الحديث على أن تعابير جسد الفنانة و طاقتها المنبعثة وأعينها هي مرآة تعكس كل تصرفات و حركات ومشاعر الآخر. فهل أن فعل الرؤية هنا هو اعتراف بالآخر الذي يقابل الفنانة، وذلك من خلال المرئي بما هو موجود أمامنا؟

ان التعرض لمفهوم المرئي في هذا المثال الأدائي الفني لإثبات الاعتراف هو تعرض مقصود لأن أهم عنصر في عمل الفنانة هو النظر وحينما نقول النظر نقول الرؤية و نقول المرئي. "و يتكون منظور فلسفة الاعتراف الذي يحاول الجمع بين الطرح الكوني والطرح الخاص من عناصر فلسفية منها المرئي واللامرئي، يرتبط موضوع المرئي والامرئي بمسألة الاعتراف من جهة أن المعترف به يصبح مرئيا وحاضرا، وغير المعترف به يكون لامرئيا وغير حاضر أو غائب أو بالأحرى مغيبا. ومن المعلوم في تاريخ الفلسفة المعاصرة أن موضوع المرئي والامرئي يعد أحد المواضيع الأساسية التي بحثها الفيلسوف الفرنسي. موريس مرلوبوتي في كتابه الخاص المرئي والامرئي. والسبب الذي جعل هونت يهتم بمسألة الامرئي وهو ارتباطه بأشكال عدم الاعتراف والاعتراف المشوه. لذا اعتبره مدخلا لما أسماه "ابستيمولوجيا الاعتراف" فماهو دور وظيفة مفهوم الامرئي في نظرية الاعتراف؟

اللامرئي¹⁰ هو عدم اعتراف الانسان بالانسان المقابل وعدم رؤية الآخر وهو موجود أمامنا هو عدم الاعتراف بوجوده. حيث يشير هونيث في بداية تحليله لموضوع الامرئي الى احدى الروايات التي تتحدث عن شخص يصف نفسه بالامرئي، وان العين تخطفه. وليس المقصود بذلك العين المادية الفزيائية، وانما العين الداخلية التي ترى وتميز الناس. والسبب الذي يجعل هذا الشخص لا يرى مع أنه موجود بين الناس هو كونه أسود البشرة أي زنجيا، وأن الأحكام المسبقة التي تلحق بشخصه تمنع الناس من رؤيته كما هو، وانما تراه بأشكال مشوهة أو بالاحرى تجعله لا مرئيا. وبالطبع، فان هذا لا يعني غيابه المادي، وانما تراه بأشكال مشوهة أو بالاحرى تجعله لا مرئيا، انه غيابه الاجتماعي، وذلك بالمعنى الحقيقي الاجتماعي وما يتطلبه عن علاقات اعتراف متبادل¹¹.

يجسد الأداء الفني لما رينا أبراموفيتش مفهوم المرئي ويستغني على مفهوم الامرئي، فهي لا ترفض أحدا من الجمهور يريد الجلوس أمامها وفي كل لحظة جلوس الأفراد أمامها ترفع عينيها لتراه وهي لحظة اعتراف به وبوجوده في عملية رفع رأسها للتأهب للنظر اليه. وتتميز لحظات التخاطب هذه بين الفنانة والآخر وهو أفراد الجمهور بصفات و خصائص عدة منها الهدوء و النظر في صمت و تبادل الطاقة. لكن هذا الخطاب المميز له نتائج تفاعلية على مستوى لغة الجسد و التفاعل الروحي و الانطباعات الخاصة من قبل الآخر. فلكل شخص همومه و سلبياته و لكل شخص قصته و عوائقه الاجتماعية ومشاعره الخاصة وحساسيته الشخصية.

تصدر عن لحظة اللقاء بين الفنانة وبين الآخر تبادل لخطاب يمكن أن نسميه بخطاب الاعتراف، ولكن كيف لنا أن نقول بأن الاعتراف قد تم تبادل بين الشخصين وأن التواصل العقلي والروحي قد نفذه الطرفين. وأن عيني الفنانة قد عكست مشاعر وأحاسيس الآخر وتم النفاذ إلى الروح الآخر عبر الطاقة الصادرة من جسد الفنانة. فهذه الطاقة الجسدية هي الدليل على التفتح على الآخر وقبول منحه الطاقة الجسدية التي خزنتها الفنانة عبر التمارين والتي بحثت عنها مطولا. فالفنانة في رأيي تجسد مفهوم الاعتراف في قبول الآخر باختلافه، أشكاله وأصنافه ولونه و توجهاته الفكرية والدينية، وفكرة العطاء عندها هي اعتراف بالآخر في حد ذات.

ان ابرز حدث في أداء الفنانة مارينا هو فعل النظر وهو جسر العبور للاعتراف بالآخر عبر المرئي، ومن معانيه أن الآخر قبل بسلطة الفنانة عليه ليجوز بذلك الاعتراف المتبادل، أن الآخر يتفاعل مع ما تقدمه الفنانة من طاقة ايجابية تبث اليه ومن صمت وهذوء يتيح سلاسة عملية التواصل الصامتة و الحسية وفي هذه التعابير تظهر في حركات و ايماءات جسدية من قبل الآخر لتثبت المشاعر الصادقة للفنانة و فعالية التلقي الجسدي للآخر للعطاء الطاقوي المرسل من الفنانة، كل هذه الصفات هي ميزات خاصة لفعل الاعتراف في أداء مارينا أبراموفيتش.

- " لا يفصل هونيث بين الفعل المعرفي وفعل الاعتراف رغم تمييزه بينهما، وتقديمه للاعتراف في المستوى الأخلاقي، ولكن على المستوى المعرفي فان المعرفة هي التي تتقدم لماذا؟ لأن الفعل المعرفي هو المقدمة الضرورية للاعتراف، وذلك لاحتوائه على عنصرين هما: التعرف والتعبير. اهتم هونث بالدرجة الأولى بمسألة التعبير وبتبعها بشكل مفصل ودقيق من خلال أبحاث ودراسات علماء النفس حول الطفل وحركاته التعبيرية الأولى، ومختلف العمليات السلوكية والعاطفية والتربوية التي تسمح للطفل بأن يصبح كائنا اجتماعيا. والغرض من دراسته لحركات الطفل هو التأكيد على أن مختلف التعبيرات تكشف عن الكيفية التي يصبح فيها الانسان كائنا مرثيا اجتماعيا. ومن هذه الحركات على سبيل المثال: الابتسامة، والضحك، والشكر والتقدير، والتحية، والنظرة... وتتمتع هذه الحركات بدلالة رمزية تجعل الانسان اما مرثيا أو غير مرثي، معترف به، أو غير معترف به، أو معترف باختلاف الثقافات، ولكنها تؤدي دائما دورا تواصليا و اقاررا اجتماعيا، وتمتلك شرعية اجتماعية، وتقوم بدور اجتماعي محدد يؤكد الاعتراف أو ينفيه أو يشوّهه. وفي حال النفي أو التشويه، فان هذا يدل في نظر هونث، على مرض اجتماعي. ومن هنا يلخص هونث الى اقرار قاعدة مؤداها أن "كل شكل من أشكال الاعتراف الاجتماعي للشخص ترتبط بعلاقة رمزية وبالحركات التعبيرية التي تسمح لهذا الشخص أن يبلغ المرتبة الاجتماعية في اطار من التواصل المباشر"12.

لذلك وفي تركيزنا على التعابير المشاركين الجالسين على الكرسي وفي تعابير وجوههم من ضحك وتبسم وبكاء واستغراق وفي خطاباتهم الهادئة المنزوعة للكلام والصامتة ستصدر عملية التواصل المخصوصة بين الاثنين في أداء الفنانة. إلا أن هذا

الصمت المعبر الكاشف للمضمون الصادق لاعتزاف الفنانة بالآخر والمنكشف في حركات وإيماءات وتعابير تفاعلية تجعل المعبر مرئياً ومصادقاً على عملية الاعتراف وواجداً لكيونته اجتماعياً، هو مفهوم مملوء بالرمزية و معبر على أفكار الفنانة، حيث تدلي الفنانة في بيائها الفني: "على الفنان أن يخلق رموزه الخاصة، فرموز الفنان هي لغة، واللغة يجب أن تُترجم، ويصعب أحياناً العثور على المفتاح، يصعب أحياناً العثور على المفتاح"، و هو ما يستدعي الصمت، على الفنان أن يفهم الصمت، على الفنان أن يخلق مساحة للصمت في عمله، الصمت جزيرة وسط محيط متلاطم، الصمت جزيرة وسط محيط متلاطم، الصمت جزيرة وسط محيط متلاطم، على الفنان أن ينظر في عمق ذاته استدعاءً للإلهام... "13.

نلاحظ أن الصمت حاضر بقوة في الأداء الفني لما رينا فالفنانة لا تحاول التمرد على الصمت أو التحدث بصمت إن جاز التعبير، وإنما برز هذا التمرد عبر الثوب الأحمر الذي تلبسه وذلك للفت الانتباه وتعابير جسدها المتمثلة في النظرة وحركات الأيدي البطيئة. فالانتباه إلى الملابس الغريبة و تعذيب النفس و الجسد والصبر من قبل الفنانة، إنها حالات لإثبات الذات لانطاق الصمت، عالم تمثيل مرئي بائس بامتياز وربما يعكس لامرئياتنا الكامنة في اللا شعور، فهذه المنمنمات الصامتة تدل مباشرة إلى شخصياتنا الحقيقية وربما لاوعينا الجمعي وربما مرة ثالثة إلى مشترك إنساني أبعد، حيث كانت العلاقات البشرية بسيطة وبدائية، وكما يشير الصمت إلى الحكمة والتطهر وعوالم من التمثلات المرئية والشمية والحركية، فهو أيضاً يشير كذلك إلى العجز وانتفاء الفعل والحراك السياسي والاجتماعي.

ان التحول من مفهوم المرئي الى مفهوم الصمت في عمل الفنانة هو تحول دلالي وهو مقصود لأنه عميق و كما " يُطلعنا بيكارد¹⁴ على تمثلات عديدة للصمت لا تخطر على بال أحد ويعطيه دلالات متنوعة وغريبة، وهو في العمق نقد أيضاً للمجتمع التقني الذي لا يحترم الصمت والذي أفرغ اللغة من طابعها القدسي والروحي، اللغة قداسة، «لاتبدو اللغة التي يتكلمها الناس في المدن تنتمي إليهم أكثر. إنها مجرد جزء من صخب عام، كما لو أنّ الكلمات لم تعد مصاغة بواسطة شفاه بشرية، بل كانت محض صرخة وزعيق قادم من ميكانيكية المدينة"¹⁵.

يقولُ فيلسوف الاهوت المعاصر¹⁶ ماكس بيكارد في كتابه عالم الصمت: في الصمت يقف المرء مرة أخرى في مواجهة مع البداية الأصلية لكل الأشياء، كل شيء يمكن أن يبدأ من جديد، كل شيء يمكن أن يعاد خلقه، في كل لحظة من الزمن، بإمكان الانسان من خلال الصمت أن يكون مع أصول الأشياء كلها، الصمت هنا متعة، هدوء تأمل. حيث عالج بيكارد عدة موضوعات وقضايا حساسة في كتبه ومقالاته . وتتمحور جل كتابات بيكارد حول فكرة معينة وهي وضع الانسان بين طرفي معادلة صعبة ومناقشة وضعيته وهي " مسؤولية محتومة وامكانية أن يختار". ومن خلال هذه المعادلة اعتبر بيكارد كل من لحق بالبشرية من مصاعب ومصائب هي نتيجة منطقية للخلل في التوازن وانعدامه في حالات بين طرفي هذه المعادلة أو بسبب انعدام الانسجام، بين العالم الخارجي الذي يعيش فيه و عالمه الداخلي.

اذن ومن فلسفة بيكارد عن الصمت نستطيع ان نستفسر أن الصمت يحتوي على عدة مفاهيم مشتركة مع الاعتراف وذلك بالعودة لتفسيرات بيكارد عن الصمت نقول أن الصمت يضع الانسان في خطاب صامت بين طرفين و يترك لهم الخيار في التعاطي بين بعضهما أو المغادرة. وبين الصمت المحقق بين العالم الداخلي والعالم الخارجي للفرد المتسبب في الاغتراب. اذا يمكن أن نقول بأن استعمال الفنانة لمفهوم الصمت هو استعمال مقصود وغير اعتباطي له عدة دلالات منها نقد المجتمع ومنها الحث على معرفة الذات ومحاولة الخروج من الاغتراب الذي يعيشه الأفراد، وذلك عبر اعادة تمثيل العملية في اطار صامت ليرى الآخر ذاته أمام الفنانة هل هو صادق في مشاعره ماهو مضمونه الداخلي كيف هي مشاعره وقد أشرنا الى المضمون أولا هنا في عملية التحقق من اغتراب الأفراد المشاركين في الأداء قبل الاشارة للظاهر وذلك أن الظاهر في الاعتراف بالفنانة هو موجود لأن الفرد المشارك قد اعترف بسلطة الفنانة في أدائها وذلك بالاصطفاف لمقابلتها و بأخذ المسافة للتقابل معها و بمقابلتها في صمت و قبول شروط ومعايير العمل الأدائي الذي تقوم به و عدم تجاوزه. فعدم التجاوز و القبول بطقوس الاعتراف الأدائية للعمل في صمت والتفاعل مع العمل و تحمل التعب هي مقومات تحيلنا على مفهوم الاحترام. ان تحقق طقوس الاداء واحترامها هو تحقق لطقوس الاعتراف، ومن الاحترام، و الاحترام هو شكل من اشكال الاعتراف.، فعندما لا احترم ألغي الاعتراف بهذا الذي لا أحترمه. فتحقق الحركات التعبيرية على مستوى التفاعل بين الفنانة والآخر هو فعل على الاعتراف بالآخر. حيث " تستلزم مختلف الحركات التعبيرية نسبة معينة من الأفعال. وهذا يعني أن الحركات والأفعال تمتلك ما أطلق عليها هونث اسم "ما بعد الفعل"، بما أنها تشير رمزيا الى نخط من السلوك المعين الذي ننتظره. فعندما نقوم بفعل يدل على الاعتراف بالشخص، فاننا في هذه الحالة ملزومون بمقتضيات الاعتراف. وهذا ما جعله يربط بين هذا المعنى الخاص بالاعتراف ومفهوم كانط للاحترام الذي يشكل مقدمة أخلاقية لمفهوم الاعتراف"17. ان كل مكون من مكونات المجتمع هو سلطة، ولكل اعتراف طقوسه أي له تعبيراته اللغوية، الاحترام هو شكل من اشكال الاعتراف. فعندما لا احترم ألغي الاعتراف بهذا الذي لا أحترمه.

ان مفهوم الاحترام هنا يتجسد أيضا في لحظة انتقال الفنانة من طأطأة رأسها الى حالة النظر للآخر المقابل لها. وهي حالة انتقال من المرئي الى الامرئي. حيث استنتج هونث من هذا التحليل الأولي للامرئي قاعدة أساسية لها أثر كبير على فلسفته الا وهي الأخلاق تتفق مع الاعتراف، وهنا يكمن المنزع الأخلاقي لنظرية الاعتراف عند هذا الفيلسوف. " فالمطلوب هو انتقال من حالة الامرئي السلبية الى حالة المرئية الايجابية، وهو ما يعني بالضرورة تغيير العلاقات الايجابية، وهو ما يعني بالضرورة تغيير العلاقات الاجتماعية، وبالتالي الانتقال من المعرفي المتعلق بالادراك الى الاجتماعي الأخلاقي المتعلق بالاعتراف. ولا يمكن الانتقال عن الحالة الامرئية الى الحالة المرئية الا عبر الاحترام كما أوضح كانط"18. ويقول الزواوي بغورة أن الاعتراف مفهوم مركزي ومفتاحي حول عالم الاعتراف و سياقات الاعتراف المتبادل ويضفي بالاشارة الى ما يلي بأن الاعتراف يحيل الى المعنى الأخلاقي الذي يجب أن يسير وفقه. فالغاية الكبيرة عند كانط هو مفهوم الاحترام،

وعندما تسود الأخلاق تسود مسألة احترام الآخر بمكوناتها ومعتقداتها وبكل ما يسير نحوه. وحينما تسود الأخلاق ينتشر الحب بين الناس. والحب هو مفهوم مرتبط بالحياة ولا يمكن تحقق الحب الا اذا وفرنا الطرفين اللذين سيحتاجا وهما الأنا والآخر، حيث ان مصطلح الأنا والآخر بالنسبة لتودوروف هو مصطلح حياة ، والحب هو الطاقة¹⁹ المنبعثة هو المشاعر والعاطفة التي تجمع الناس وتعديل ثقتهم بأنفسهم.

يظهر الحب²⁰ في الأداء الفني للمارينا في الحياة التشاركية التي تطرحها وفي اختلاط حقول الطاقة المنبعثة من الأجساد، وفي الاحترام المتبادل بين الأفراد وفي المشاعر الظاهرة في الحركات والايماوت وفي التمثلات الجسدية والحركات التعبيرية من بكاء و ضحك واعتراف بالحب و ذكريات و تبادل طاقي وتسامح منبثق من نظرات. العين هي الوسيلة التي تفهم وتتكلم خطاباتها وتفسر وتأول المشاعر، فهي نافذة المفاهيم في هذا العمل الأدائي. وقد تجسد الحب²¹ في هذا العمل عبر النظرات، فوحده الحب يقرأ في العيون.

خاتمة:

ان تصريحات الفنانة وأقوالها خالية من تصريحات بأنها اعتمدت على مفهوم الاعتراف في أعمالها كمفهوم رئيسي. بل ان البحث في طيات مفاهيمها الجوهرية لعملها و ربط مجريات الأحداث و التخلص الى روابط دلالية بين الأفعال الفنية في عملها، هي كلها طرق بحثية تحليلية استنتجنا منها أن العمل الأدائي لمارينا أبراموفيتش "الفنان حاضر هنا " قد احتوى على مفاهيم مهمة تحوم حول مفهوم الاعتراف وبذلك يمكن القول أن هذا العمل الفني يعبر على الصراع من أجل الاعتراف، وكما يمكن القول أن الصراع قد تجلى في التعب الجسدي و تعذيب الفنانة لجسدا لتتم عملية الاعتراف بالآخر في هذا العمل الذي طالت مدة عرضه عبر تقبل الآخر بشكل مرئي.

ان التحليل الفني الذي قمنا به في هذا المقال الذي عرجنا فيه على عدة مفاهيم قد تدرجنا فيها الى أن الاعتراف كائن في عمل الفنانة الأدائي. حيث تم بلوغ الاعتراف من خلال المرئي الذي تجسد عبره الاعتراف في النظر الى الآخر والافتناع بوجوده و بكيونته وباختلافه و بايديولوجيته. ويظهر جليا تجسد الاعتراف الحقيقي بين الطرفين في التعبيرات الجسدية و الايماوت والحركات التعبيرية بالوجه وبالأيدي، و بصدق المشاعر و التبادل خطابات الروح، و بتلاقي حقول الطاقة بين الطرفين. الطاقة هو محور العمل الأدائي للفنانة وعبرها تريد التواصل والالتقاء بالأجساد الأخرى.

تمرن الفنانة جسدها على بعث الطاقة وخزنها، وتمرنه أيضا على تحمل الآلام و الصبر، فجعل أعمالها قائمة على السادية، هي جسد يعطي الطاقة والعطاء هو اعتراف بالآخر اعتراف بالاجتماع اعتراف بالانسان الآخر. فالطاقة هي وسيلة للتفتح على الآخر وهي من أساليب الاعتراف، حيث تتم فيها عملية الأخذ والرد بين الجسدين أو بين الأجساد، فالفنانة هنا

تتمرن على ان يكون جسدها مصدرا قويا ومشحونا بالطاقة ليتم تقاسمها مع جمهورها، انه التعاطي الايجابي، انه العطاء، والعطاء هو من الاعتراف.

يمكن الحديث بشكل مخصوص على أن الاعتراف في الأداء الفني لمارينا أبراموفيتش هو اعتراف تعويضي، ويتمثل الاعتراف التعويضي في المشاكسة للفت الانتباه. وإذا ذكرنا أن كل خطابات الأداء الفني الذي قامت بها مارينا صامتة، ألا يؤول هذا الصمت الى مفهوم غريب في الصيغ الفنية المعبرة على الصراع من أجل الاعتراف. يمكن استنتاج أن الصمت هنا هو مصدر مشاكسة لجلب الآخر ليتم التواصل معه طاقيا، وذلك في كنف الاحترام والمودة لتتم عملية الاعتراف. حيث ان الاعتراف بالغير هو عين الاعتراف بالذات، و" يفيد الاعتراف العرف وهو " ما استقرت النفوس بشهادة العقول وتلقته الطوائع بالقبول"22.

ان الاعتراف في عمل مارينا أبراموفيتش هو اعتراف صامت تم عبر مفهوم المرئي وذلك في كنف احترام الجمهور لطقوس الأداء التي تم وضعها من الفنانة. وفي خضم هذا التلاقي يتم التعبير عن التجاوب مع الآخر وبذلك نقول أن مقصود الاعتراف قد تم. حيث يقول ماكس فيبر: " لا يمكن معرفة الغير الا بطريقة تفهمية تكشف عن الدلالات والمعاني المقصودة ذاتيا من طرفه"23.

فالاحترام هو عامل رئيسي لتوليد الحب، والحب هنا ظهر عن طريق النظرة و النظرة هنا معبرة على الاعتراف الصامت عن طريق المرئي . انه الاعتراف الصامت المخصوص لمارينا أبراموفيتش .

قائمة الهوامش:

- 1- الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012، ص16.
- 2- فيلسوف ومفكر جزائري.
- 3- المرجع السابق، ص.26
- 4- أكسيل هونيث، Axel Honneth ولد في 18 يوليو/ تموز 1949 في إيسن Essen، فيلسوف اجتماعي ألماني، أستاذ جامعي ومدير معهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة جوتة في فرانكفورت، ألمانيا. له الكثير من الكتب والمقالات في حقول الفلسفة الاجتماعية والسياسية وعلم الاجتماع.
- 5- حنان دحماني، نظرية الاعتراف كبراديعم لتغيير المجتمع، أكسيل هونيث أنموذجا، دراسة أكاديمية، جامعة قسنطينة2، عبد الحميد مهري، ص.244،245.

-6 Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance, folio essais, 2013, p114.

7- الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012، ص.5.

8- السلطة المستبدة تريد أن تحمل الناس على الاعتراف بها. و الناس لا يعترفون بسلطتها لأنها مستبدة وتحملهم على ما لا يحبون وتستخدم العنف لتحملهم على ما تحب. والى هذا الحد يكون الاعتراف مستحيلا من قبل المجتمع لسلطة المستبد. وهو ما يولد ثوران المجتمع على السلطة المستبدة والسلطة التي تستخدم العنف تريد أن تحمله على أن يعترف بها. فالبشرية صاغت ووضعت نظاما سياسيا يقوم على الحق بالاعتراف ونزع الاعتراف. فليس هناك أخطر من سلطة لا تحوز على الاعتراف وتبقى سلطة وبالتالي ستستخدم العنف لحمل الناس على الاعتراف.

9- الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012، ص.184.

10- "يشير هونث الى ان الشكل الأساسي للامرئي هو الشكل الخاص بالاذلال والمهانة والاحتقار الذي يتم بوساطة "النظر من خلال أحدهم" أي ذلك السلوك الذي يتم وكأن الآخر غير موجود وعليه فان "النظر من خلال أحدهم" له سمة أدائية performatif تتطلب حركات وسلوكيات تشهد بوضوح على أن الآخر غير مرئي وذلك بطريقة مقصودة. لذا يرى هونث أنه من الضروري الوقوف عند هذا الظلم الذي يسميه ظلم الامرئي الذي يبدأ من تجاهل صديقي في مناسبة ما الى الموقف من الانسان الأسود أو من عامل النظافة أو من أي فئة من الفئات التي تعاني من حالة الامرئي" بغورة الزواوي، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012، ص.183.

11- المرجع السابق، ص.180.

12- الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012، ص.182.

13- يوسف ليمود، روح العالم في جسد فنائة، مقال علمي صدر سنة 2010 على موقع الحوار المتمدن.

<http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=234164&r=0>

14- فيلسوف والكاتب اللاهوتي السويسري – الألماني ماكس بيكار (1888-1965) يندرج ضمن هذا الطراز من الفلاسفة، الذي عاصر أهوال الحرب العالمية الثانية الملقب «بضمير أوروبا»، وحديثنا عن كتابه عالم الصمت (1948) الصادر عن دار التنوير، ط 1، 2017، ص 206 من القطع المتوسط، ترجمة القدير الشاعر قحطان جاسم عن الإنجليزية بمقدمة رشيقة تُعرف بالفيلسوف وحياته ومكانته الفلسفية والفكرية، مؤكداً بأنه رغم ترجمة أعماله إلى معظم لغات العالم، بما فيها الهندية واليابانية.

15- جبر صلاح محسن، في فلسفة الصمت ماكس بيكار، مقال في المجلة الرقمية بين النهرين، 31 ديسمبر 2018.

<http://nehreen.imn.iq/archives/%D9%81%D9%8A-%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%91%D9%85%D8%AA-%D9%85%D8%A7%D9%83%D8%B3-%D8%A8%D9%8A%D9%83%D8%A7%D8%B1%D8%AF/>

16- مواضيع علم اللاهوت المعاصر عديدة ومتنوعة، ومن جملتها: الخلافات الإستمولوجية الدينية، التعاريف والمفاهيم الأساسية في اللاهوت والفلسفة، أنطولوجيا الدين، نطاق الدين، معايير التقييم، المصادر المعتمدة على صعيد التعاليم والمفاهيم الدينية، التجارب الدينية، منهجيات التفسير والإيضاح، درجات الإدراك والاستنباط ومراحلهما، المقارنة بين النظريات والمنهجيات، إمكانية المقارنة بين الأديان أو استحالتها، المنطق النظري، الضرورات المنهجية في تعامل شتى فروع علم الدين مع بعضها؛ وما إلى ذلك.

17- الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012، ص 182.

18- المرجع السابق 2012، ص 183.

19- فن الاداء هو فن يعتبر لاماديا يجسد التواصل بين الجمهور والفنان، والفن الامادي هو الاقوى بين الفنون لأنه لا تعنليه الحواجز والعقبات بين الفنان والجمهور. بل هو سؤال الطاقة التي يجب أن توجد والفنانة مارينا تعتقد في الطاقة.

20- يشكّل الحب قيمة أساسية في حياتنا الحديثة، وميزة حياتنا اليومية، وبخاصة الحياة الخصوصية العائلية، l'intimité de la vie familiale، بوصفها فضاء ينسج ويؤلف العلاقات العاطفية والشخصية، ومما لا شك فيه

أن انسان العصر الحديث لم يكتشف الحب، وانما جعل من الحب قيمة تحدد معنى الحياة، ولأنه أصبح يميل أكثر الى الرأي القائل لا معنى لأي زوج من الأفراد أن يعيشا معا اذا كان الحب لا يجمعهما".

Taylor charles, les sources du moi, la couleur des idées ,France, 1998, p 292

21- "حيث يستند هونيث في تحليله الفلسفي للحب بوصفه اعترافا تذاوتيا، الى الخلاصات التحريية عبارة التذاوت الأولى. وهو ينتهي الى "التخلي المتدرج عن التني" من جانب الأم بغية تحقيق أشكال الاستقلال والاعتراف والثقة بالذات". فرج ريتا، اكسيل هونيث الاعتراف المتبادل وعي الذات والآخر، مقال علمي، الموقع الرقمي منفذ الى عوالم الكتابة والفكر 9 سبتمبر 2017.

22- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1969، ص.104

23- أحمد زكرد، مقال اشكالية الاعتراف والتفهم والتكامل في فلسفة الغير، الحوار المتمدن 23 نوفمبر 2018.
قائمة المراجع:

- المراجع الأجنبية:

- charles, T. , 1998, les sources du moi, la couleur des idées ,France.

- Honneth, A., 2013, la lutte pour la reconnaissance, folio essais, Paris.

- المراجع العربية:

- بغورة الزواوي ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

- الجرجاني الشريف ، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1969.

- المقالات الالكترونية:

-علي أونيسي أحمد، جدلية الاغتراب والاعتراف التأصيل الفلسفي لفكرة الاعتراف عند أكسيل هونيث، البليدة2.

- أحمد زكرد ، مقال اشكالية الاعتراف والتفهم والتكامل في فلسفة الغير، الحوار المتمدن 23 نوفمبر 2018.

- فرج ريتا ، اكسيل هونيث الاعتراف المتبادل وعي الذات والآخر، مقال علمي، الموقع الرقمي منفذ الى عوالم الكتابة والفكر 9 سبتمبر 2017.

- جبر صلاح محسن، في فلسفة الصمت ماكس بيكار، مقال في المجلة الرقمية بين النهرين، 31 ديسمبر 2018.

- ليمود يوسف، روح العالم في جسد فنانة، مقال علمي صدر سنة 2010 على موقع الحوار المتمدن.

الأنثروبولوجيا من علم الاستعمار إلى علم التنمية

Anthropology from science of colonialism to science of development

أ.د. بوحسون العربي (جامعة تلمسان-الجزائر)

ملخص:

اتهمت الأنثروبولوجيا بعلم الاستعمار نظرا للخدمات التي قدمتها له أثناء الحملات الاستعمارية، مما أدى إلى تهميشها عن حقل العلوم الاجتماعية لعدة سنوات في كثير من البلدان بعد استقلالها، ومن بينها الجزائر. لقد استطاعت الأنثروبولوجيا أن تجمع رصيذا معرفيا هائلا عن تلك الشعوب إبان احتلالها، ولو تم استغلال هذا الرصيد في التنمية بعد عمليات التحرر لكان عاملا قويا لإخراج العديد منها من التخلف. وقد كان بإمكانها أن تنتج نموذجا تنمويا محليا يعتمد على خصوصيات وقيم خاصة بها بدلا من استيراد النماذج الأجنبية. من خلال هذا البحث نسعى إلى محاولة إبراز دور الأنثروبولوجيا في التنمية كبديل عن علم الاجتماع الذي فشل لأنه رافق التنمية بنظريات غريبة. إذن يتطلب منا كباحثين في هذا المجال البحث عن نموذج أنثروبولوجي للتنمية برؤى محلية، نعتد من خلاله على مقارنة ومنهج من إنتاج الأنثروبولوجيين المحليين.

الكلمات المفتاحية: الأنثروبولوجيا-التنمية-النموذج-الجزائر.

Abstract:

Anthropology was accused of colonialism because of the services it provided during the colonial campaigns, which led to its marginalization from the field of social sciences for several years in many countries after its independence, including Algeria. It has been able to collect a huge knowledge from these peoples, If it were exploited in development after its liberation, it would have been a powerful factor in removing it from underdevelopment. It could produce a local development model based on its own specificities and values rather than importing foreign models.

Through this research, we show the role of anthropology in development as an alternative to sociology, which has failed because it

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

accompanied development by adopting western theories. Therefore, as researchers in this field, we need to look for an anthropological model of development with local visions, through it we depend on an approach and methodology produced by local anthropologists.

Keywords: Anthropology – Development – Model – Algeria

مدخل

تعد التنمية من الموضوعات المتجددة من فترة إلى أخرى وذلك حسب تجدد الأفكار والمعطيات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية. كما تختلف ظروفها ومتطلباتها من بلد لآخر، وفي نفس البلد من مرحلة إلى أخرى. إن توفر الظروف، كالاستقلال والاستقرار يشجع على الفعل التنموي، وقد يؤثر المعطى الديموغرافي والمادي والإيكولوجي في نوعية التنمية المطلوبة لبلد ما، ولا سيما الجوانب الثقافية والسياسية.

يرجع سبب تناولنا لموضوع التنمية من منظور الأنثروبولوجيا إلى تقييم تجربة التنمية في الجزائر بعد الاستقلال إلى يومنا هذا من جهة، ومن جهة أخرى، محاولة الوقوف على عوامل الفشل في هذه التجربة، والبحث عن الأسباب الحقيقية التي جعلت علم اجتماع يلقي قبولا من مختلف الحكومات لمرافقة التجربة التنموية وتحمل عبء تأطيرها دون الوصول إلى تحقيق الأهداف، وفي المقابل تم إقصاء البحث الأنثروبولوجي لأسباب إيديولوجية محضة.

لقد اعتبر العامل الاقتصادي بعد الاستقلال المحرك الأساسي للتنمية، وفي تلك المرحلة عرف الاقتصاد الجزائري عدة اختلالات هيكلية، كانت تعتبر العائق الأساسي في هذه العملية، حيث تجلت في هيمنة نمط الإنتاج الزراعي التقليدي مقابل ضعف النشاط الصناعي وقلة التأهيل لدى اليد العاملة التقليدية المدفوعة إلى العمل الصناعي لسد الفراغ الذي تركه رحيل المستعمر. بالإضافة إلى هذا الاختلال الهيكلي في الجانب الاقتصادي ظهر اختلال آخر بين البنى الاجتماعية والسياسية، وعدم الانسجام بين الواقع المادي للأفراد وواقعهم الثقافي والاجتماعي. فقد كان هذا البناء المختل يعبر عن الحقيقة، لذا كان بالأحرى البدء بالتساؤل عن النموذج الذي ينبغي اعتماده من أجل تنمية حقيقية، خصوصا وأن المستعمر دمر اقتصاد البلاد وحاول تجريدتها من هويتها وخصوصياتها، وعمل على الحفاظ على العلاقة الثنائية في مجال السياسة والاقتصاد والثقافة وتمديدتها لأطول فترة زمنية إلى ما بعد الاستقلال، وهذا ما حدث فعلا. ألم يكن واضحا أن الاستقلال الوطني كان يجب أن يكتمل بالتمسك بالهوية ورد الاعتبار للموروث الثقافي والاجتماعي للبلاد الذي كان محل اهتمام وعناية كبيرة لدى الاستعمار الفرنسي عن طريق تسخير الأنثروبولوجيا لهذا الغرض، وهذه تمثل الحقيقة التي لا يمكن

لأي تنمية أن تنجح إلا بها، أي تسخير المعرفة الأنثروبولوجية بعد الاستقلال لغرض مضاد للأيديولوجيا الاستعمارية، وهو توظيفها لخدمة أهداف التنمية.

إن حل النماذج التنموية الناجحة في العالم سواء من العالم الغربي الرأسمالي أو الاشتراكي أو من العالم الإسلامي، اعتمدت على الجوانب الأنثروبولوجية في تنمية كياناتها، حيث أعطت أهمية كبيرة لمقوماتها الثقافية، ونظمها التعليمية وإمكاناتها الداخلية ومحفزاتها وقدراتها الابتكارية اعتمادا على العلم والمعرفة. بينما العديد من دول العالم المتخلف والنامي التي أعطت أهمية كبيرة للعوامل الخارجية، وبالخصوص المساعدات الاقتصادية، وأهملت قيمها الجوهرية التي تفسر هويتها دخلت في تناقضات عميقة شكلت لديها معوقات في كل محاولاتها التنموية. ولدينا أمثلة عن التجارب الرائدة في العالم لدى بعض الدول التي استطاعت أن توظف خصوصياتها وقيمها بنجاح وأن تنتج نماذج عالمية تستحق الاقتداء بها، وهنا أشير إلى تجربة اليابان على وجه التحديد وأيضا الصين وماليزيا وكورية الجنوبية.

لقد أكد علماء الأنثروبولوجيا الاقتصادية، وعلى رأسهم الأمريكي كارل بولاني، على أنه "لا يمكن تطبيق أو تعميم نظريات الاقتصاد الرأسمالي خارج السياق التاريخي الذي نشأت فيه، أي أن نماذج التنمية الرأسمالية لا تصلح إلا في سياقاتها الثقافية"¹، ولهذا ينبغي على العوالم الأخرى أن تفكر في إيجاد النماذج التي تتلاءم وأنساقها الثقافية والاجتماعية وظروفها السياسية والاقتصادية. بل عليها أن تستفيد من الفشل الذي جلبته لها النماذج المستوردة، التي زادت من تعميق فجوة التخلف والتبعية بينها وبين الدول مصدرة هذه النماذج. إن معظم النماذج المستوردة كانت موجهة بنظريات أجنبية لذلك فقد تصادمت مع الحقائق والممارسات المحلية، وتبين ذلك من خلال ما تضمنته نظريات الحداثة وعلم اجتماع التنمية.

تعتبر الدراسات التي أنتجها الأنثروبولوجيون أكثر عمقا وحقيقة من المقاربات السوسيولوجية الكمية، لذا فإن الحاجة إلى المنظور الأنثروبولوجي الذي يعتمد على المقاربة الشاملة للتنمية يظل المنهج الأكثر فعالية، حيث يبرز من خلاله البعد الثقافي والاجتماعي الذي يتضمن القيم والعلاقات الاجتماعية والعادات والتقاليد والمرجعيات والإمكانات والأنماط المعيشية والسلوكيات والنظم واللغات والفنون والبناء القرابي والأسري، ويؤدي دورا أساسيا في تأطير عمليات الانتقال والتغير الاجتماعي في إطار خصوصيات المجتمع. "إن علماء الأنثروبولوجيا لا ينظرون إلى التنمية بوصفها تغيرات تدريجية في الأساليب التكنولوجية والاقتصادية، بل بوصفها عملية شاملة تغطي النسق الاجتماعي الثقافي في كليته"².

أولا- الأنثروبولوجيا في خدمة الاستعمار:

- الأنثروبولوجيا (العلم):

هو العلم الذي يدرس الإنسان في كليته الثقافية والاجتماعية والفيزيائية، ويعرف بعلم الإنسان، الذي يهتم بالبحث في تفسير الاختلافات بين المجموعات البشرية المنتشرة في العالم في المجالات الثقافية (العادات والتقاليد واللغات والديانات)، والمؤسسات (الأسر والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية)، وفي نوع الأجناس وأصولهم وألوانهم وأمزجتهم.

- الاستغلال الاستعماري للعلم:

تعتبر الأنثروبولوجيا علما شاملا ومتعدد الأبعاد، فقد خضع للاستغلال الايديولوجي من طرف الاستعمار الغربي، وأصبحت المادة الإثنولوجية والأنثروبولوجية تستخدم في رسم وتنفيذ سياسات مناسبة للإدارة الاستعمارية الغربية على مستعمراتها في مناطق مختلفة من العالم. لقد أكدت كثير من الدراسات العلاقة بين الأنثروبولوجيا والاستعمار، وبينت أن تاريخ الأنثروبولوجيا هو غير منفصل عن تاريخ الاستعمار الأوروبي. فمنذ ق16 حتى النصف الأول من ق19 واصل بحارة وتجار وإداريون ومبشرون إمداد الغرب بالمعلومات عن الشعوب الأجنبية، وابتداء من منتصف ق19 تم تجهيز الحملات الاستعمارية اللاحقة من خلال رحلات استعلام، مثل الرحلة التي قام بها المستكشف الألماني هنريش بارت في إفريقيا الغربية في الفترة ما بين 1850-1855. 3 ولا يشك أحد في أن النجاحات الامبريالية التي أحرزها المجترة وفرنسا والتوسع الأرضي الذي قامت به الولايات المتحدة على حساب الهنود له علاقة بعلم الشعوب (الأنثروبولوجيا).4

في الجزائر سيطر على هذه الدراسات المحتوى القانوني للتنظيمات الاجتماعية التقليدية للمجتمع، حيث كان الصراع قائما بين القيم الثقافية المحلية للمجتمع الريفي والقوانين الاستعمارية التي أرادت الإدارة الاستعمارية إدخالها ضمن مجالس قانونية من أجل تنظيم العلاقات الاجتماعية للمجتمع الجزائري.5 وفي هذا الإطار حدد الباحث François leimdorfer ثلاث أنواع أساسية من الدراسات على الجزائر أهمها:

1- الدراسات الاستكشافية: يعود تاريخها إلى ما قبل 14 جويلية 1830، أي عندما كانت فرنسا بحاجة ماسة إلى بعض المعلومات والمعطيات الهامة حول طبيعة السطح الطبيعي والجغرافي للمنطقة، وكذا حول القيم والعادات الاجتماعية، التي تلتها دراسات أخرى بعد سنة 1830. وتعد -دراسة إميل كاريت E. carette حول منطقة القبائل من أهم الدراسات الاستكشافية الحقيقية لتدعيم القوة العسكرية الفرنسية على الجزائر التي جاءت بعد 1830. كانت هذه الدراسة مهتمة بمعرفة المعطيات الثقافية والتاريخية للبلاد ككل، والخصوصيات التي تميز المنطقة، فقد بلغ حجمها حوالي 40 مجلد

مصنفة على مواضيع معينة ومركزة على اللغة البربرية، وعلاقة التنوع الجغرافي بالخصوصية اللغوية، وأهم النشاطات الاقتصادية في المنطقة وأهم الثروات والتجار والأسواق، وكذلك التركيبة الديمغرافية وتوزيعاتها المختلفة.

2-الدراسات العسكرية: أنجزت على يد عسكريين في الميدان إلى جانب باحثين، حيث أنجز أغلبها في المرحلة ما بين (1830-1870) لأنها كانت تترجم الوجود العسكري في الميدان. نسجل في هذه الفترة الدراسة الهامة التي قام بها كل من Hanoteau و letourneux حول منطقة القبائل تحت عنوان "منطقة القبائل وأعرافها" التي صدرت عام 1893. كان الهدف منها الوصف والتحليل الدقيق للتقاليد والعادات الشعبية القبائلية والتشكيلات القروية والعروشية التي تشكل المنطقة.

3-الدراسات الأكاديمية: بالرغم من كونها أبحاثا أكاديمية إلا أنها بقيت دائما في خدمة الحاجات والأغراض الاستعمارية، وقد استغلها المستعمر الفرنسي كإطار معرفي علمي في كثير من إجراءاته الإدارية الاستعمارية، ومن أهمها:

-دراسة إميل مسكراي Emile Masqueray التي وسعت الرؤيا لدى الإدارة الاستعمارية تجاه مشاريعها، وجاءت لإعطاء دفعة قوية مؤسسية علميا للتحكم الفعلي في حياة الجماعات في الجزائر، حيث كشفت عن مشكلة الملكية المطروحة أمام الإدارة الاستعمارية. وعرفت هذه الدراسة أيضا بالإنثولوجيا الأكاديمية التي تطورت خاصة بعد سنة 1870. 6

كانت الدراسات الاستعمارية التي أجريت على كافة الشعوب التي خضعت للاستعمار ومن بينها الجزائر تحمل رصيذا معرفيا بكل التفاصيل والمضامين التي تحدد هوياتها الثقافية وأنماط حياتها وخيراتها. ولهذا اعتبرت في نظر المهتمين والخبراء معطيات مهمة جدا، يجب نقدها ثم استغلالها في وضع خطط تنمية ذات منطلقات حقيقية وصلبة، ولاسيما بعد تحرر هذه البلدان، ومن هذا المنطلق جاء مفهوم التنمية مرادفا لمفهوم التحرر، حيث كانت الأبحاث تصب في مفهوم التحرر من الاستعمار السياسي الذي يتبعه التحرر الاقتصادي عن طريق التنمية، أو كما قال بيار بورديو "أن الأنثروبولوجيا يمكن جدا أن تكون وسيلة وأداة للتحرر". 7

إن السؤال الإشكالي الذي يظل قائما لعدة سنوات، هل بعدما تحررت هذه الشعوب استغلت هذا التراث في خدمة أغراضها التنموية، أم همشته؟ ولماذا؟ ولماذا لم توظفه في إطار قلب المفاهيم، وإذا كانت متحررة حقا لماذا لم يكن بوسعها تنمية نفسها بعيدا عن التبعية الاستعمارية؟ وهل يمكن اعتبار مختلف الدراسات التي تمت على الجزائر قبل وأثناء وبعد الاستعمار خزانا معرفيا لبناء نموذج تنموي صحيح ومستقل دون اللجوء إلى تجريب نماذج أجنبية كما حدث بعد الاستقلال؟

- الأنثروبولوجيا من الإقصاء بسبب التهمة إلى التحرر من الإيديولوجيا:

شنت العديد من البلدان المتحررة حرباً ضد علم الأنثروبولوجيا بعد نيل استقلالها، واعتبرته علماً استعمارياً يجب إبعاده بسبب تعاون الأنثروبولوجيين مع المستعمر ومدته بالمعلومات. لقد أبعد علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) من دائرة العلوم الإنسانية والاجتماعية في الجزائر بعد الاستقلال، وجاء هذا التهميش بصفة رسمية خلال المؤتمر 25 لعلم الاجتماع بالجزائر 1974، وتبعاً لذلك لم تدرج في التكوين الجامعي لأكثر من عقدين من الزمن بعد الاستقلال، حيث تأخر الاعتراف بها إلى غاية 1986.

لقد تبين أن الخدمة التي قدمتها الأنثروبولوجيا لمساعدة الاستعمار تعدلت بعد الحرب العالمية الثانية تحت تأثير الاتجاهات التحررية في الفكر الأنثولوجي، وخاصة في الستينيات والسبعينيات، حيث رفض عدد كبير من الأنثروبولوجيين توظيف علمهم لخدمة الإدارة الحكومية أياً كان نوعها وهدفها، على أساس أن ذلك يمثل استخداماً غير أخلاقياً لمعلوماتهم عن الشعوب أو المجتمعات التي أولتهم الثقة ومنحتهم فرصة للدراسة. وقد أصر هذا الاتجاه السائد في فترة التحرر على استخدام نتائج الدراسات الأنثروبولوجية (المعلومات والمعطيات المجمعة) لمساعدة الدول النامية على النهوض والتقدم في إطار عمليات التغيير الاجتماعي والاقتصادي لهذه المجتمعات، ونتيجة لذلك نشأ تخصص جديد في الأنثروبولوجيا عرف باسم أنثروبولوجيا التنمية Anthropologie de Développement. لقد ساهمت نشأة هذا التخصص في هذه الفترة في دفع كثير من البلدان إلى الاستعانة بالخبرات المعرفية والميدانية للأنثروبولوجيين واستخدامها في مشروعات التنمية الاقتصادية في عدة مجالات كالزراعة والصناعة وبرامج التعليم والصحة في البلدان المتقدمة والنامية على حد سواء.⁸

- التعهدات الأخلاقية للأنثروبولوجيين:

في عام 1968 نشأت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية لبحث قضايا المسؤوليات الأخلاقية للأنثروبولوجيين تجاه المجتمعات والجماعات التي قاموا بدراساتها، حيث تم مناقشة سؤال رئيسي وهو "كيف ولمصلحة من تستخدم البحوث الأنثروبولوجية"، وانتهت المناقشات بعد 5 سنوات إلى إصدار "وثيقة أو بيان الأخلاقيات" عام 1973 تحددت من خلالها علاقة الأنثروبولوجيين ومسؤولياتهم تجاه الأفراد الذين يدرسونهم، وعلاقتهم بالحكومات المضيفة وأيضاً تحديد مسؤولياتهم المهنية تجاه زملائهم وطلابهم. وفي أعقاب إعلان وثيقة الأخلاقيات، برزت ثلاثة اتجاهات رئيسية:

- الاتجاه الأول: تقليدي النزعة، يرى أن القيم والسياسة ليس لهما محل في العلوم الاجتماعية، وأن الباحث مطالب بتقديم الحقائق كما هي دون الاهتمام بما قد ينتج عنها من ضرر أو نفع.

-**الاتجاه الثاني:** يوصي بوضع قواعد وحدود أخلاقية لاستخدام نتائج البحوث الأنثروبولوجية، حيث ركز على فكرة النسبية الثقافية وعدم التدخل في شؤون الآخرين. ولكن بعض الأنثروبولوجيين اقترحوا دورا إيجابيا للباحث يتضمن مسؤوليته العلمية، ويفرض عليه إطلاع الأفراد الذين أجري عليهم البحث بنتائج بحثه، وإعطائهم أفضل الطرق والوسائل لتغيير وضعهم الاجتماعي والاقتصادي بناء على إمكانياتهم البيئية والبشرية، وخصوصياتهم الثقافية وتراثهم وتقاليدهم، ولا يجب أن تفرض عليهم طرق التغيير من الخارج.

-**الاتجاه الثالث:** وجد أن تدخل الباحث الأنثروبولوجي كما ورد في الاتجاه الثاني هو غير كافٍ، بل يجب عليه أن يتخذ موقفا إيديولوجيا مسبقا قبل الشروع في الدراسة مع الجماعة في حل مشاكلها. وقد ترعّم هذا الاتجاه الباحثة البريطانية كاثلين كاف K. GOUGH التي ذكرت "أن الأنثروبولوجيين الآن أمام أمرين إما أن يسعوا في إطار خدمة الاستعمار، أو مناهضته عن طريق تبني إيديولوجية غربية واضحة الأهداف عندما يتعلق الأمر بمصالح العالم الثالث".⁹

ثانيا: فشل الأطروحة السوسولوجية للتنمية:

معظم الدول المستقلة عندما شرعت في التخطيط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية لم تجد أمامها سوى نماذج غربية جاهزة، تبنتها في مسارها التنموي، حيث لم ترفضها بالرغم من أنها نماذج مستعارة ومجردة بعيدة عن الحقائق المحلية. تميزت بداية هذه المرحلة (مرحلة التحرر) بسيطرة نموذج واحد على هذه الدول، وذلك من خلال عملية التحديث modernisation التي تعمل على إحداث العديد من التغيرات في البناء الاجتماعي والثقافي، بنفس الخطى التي سارت عليها الدول المتقدمة لتحقيق تنميتها، ولا يتسنى لها ذلك إلا بواسطة القيم الرأسمالية.¹⁰

ساهم علم الاجتماع من خلال الدراسات ذات الاتجاه التحديثي في بلورة الفكر التنموي في مجتمعات العالم الثالث، حيث برز علم الاجتماع التنموي في إرساء الأطر النظرية لهذا الاتجاه. وبذلك قد فرضت هذه الأطروحة النموذج الغربي على الشعوب الأخرى باعتباره نموذج المركز المتحضر، بينما على المحيط المتخلف أن يقتدي بالغرب إذا أراد التنمية، وهذا يعد ضربا بطريقة غير مباشرة للخصوصيات، ومحاولة لتكسير أي محاولة ذاتية أو مبادرة محلية. لقد ساهمت بعض الاتجاهات النظرية للتحديث، مثل اتجاه الانتشار الثقافي-الحضري، الذي انطلق من نقطة أساسية وهي أن التنمية شكل من أشكال التغيير الاجتماعي تتم بواسطة الانتشار الثقافي من المركز، بمعنى حل مشكلة التخلف في البلدان النامية يعتمد على انتشار الصفات المثالية النموذجية من المركز المتحضر نحو الأطراف أو الهامش المتخلف. وعليه يتم نقل التكنولوجيا والقيم والمواقف تجاه البلدان المتحررة التي اعتبرت متخلفة ونامية من النماذج الغربية الناجحة التي تمثل (المركز) المتحضر. في هذا الإطار بدأ التفكير في دور التكنولوجيا والصناعة في التأثير على البناء الاجتماعي للبلدان النامية من أجل تحقيق التنمية.

بينما كان الاتجاه الماركسي يرى أن التنمية هي عملية ثورية، وشاملة تتضمن تحولات في البناءات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية. إذ لابد من إعطاء أهمية كبيرة لدور العوامل الاقتصادية والتكنولوجية في هذه العملية. من هذا المنطلق التطوري أصبحت هذه النظرية تعالج مسألة التقدم والتخلف من خلال تحليل الصراع والعوامل الاقتصادية والمراحل التاريخية والطبقية. وبناء على منطلقات المادية التاريخية يحدث التغير الاجتماعي (أي التنمية) كنتيجة للصراع الطبقي. غير أن الماركسية المحدثه حاولت أن تنظر إلى التنمية على أنها تحسينا حقيقيا في المستوى العام للحياة، فقد اهتمت بالتناقض القائم بين الامبريالية وشعوب العالم الثالث. كما دعت إلى فهم العالم كوحدة مكتملة فضلا عن الخصوصيات التاريخو-ثقافية للمجتمعات.

إن ما قدمته النظرية السوسيولوجية كان يمثل دعوة لارتباط المجتمعات النامية والمتخلفة بالدول المتقدمة، عندما تجاهلت الحقائق والمرجعيات الصحيحة لهذه المجتمعات، وأن تفرض عليها الحداثة الغربية. بينما الحداثة الصحيحة هي التي تفرضها الجماهير الشعبية بوعي منها، وبفضل مطالبها وما تراه مناسبا ومتلائما مع خصوصياتها، ومرجعياتها، وليس الحداثة تلك التي تفرضها الحكومات والدول على شعوبها لغاية إيديولوجية، أو مساندة لفكر واتجاه أجنبي دخيل. ونلاحظ حتى الاشتراكية التي تبنتها الجزائر بعد الاستقلال نضجت في خضم الحركات الوطنية منذ الإعلان عن تأسيس حزب نجم شمال إفريقيا بقيادة مصالي الحاج سنة 1926 بفرنسا. لقد نشأت هذه الحركة في أوساط العمال الجزائريين المهاجرين بالخارج، حيث ربطت بوضوح بين التحرر السياسي والتحرر الاقتصادي، وكذا التحرر الاجتماعي كما يتجلى من برنامج نجم شمال إفريقيا عام 1929، الذي كان أحد مبادئه إعلان الاستقلال الكامل للجزائر.¹¹

لقد أعلنت النظرية السوسيولوجية فشلها بمجرد أنها لم تجد الفضاء الملائم في عدة جوانب سياسيا واقتصاديا وثقافيا. نظرا لكونها جاءت محملة بإيديولوجيا غربية هذا من جهة، ومن جهة أخرى جعلت من البلدان النامية حقلا للتجارب، وتحلى فشلها في استمرار حالات الفقر والحرمان والأمية والأمراض وتدني مستوى الدخل، والبطالة إلى يومنا هذا، ناهيك عن التناقضات والاحتجاجات الاجتماعية التي مست الأجهزة الحكومية لهذه البلدان. كما أن جل البلدان التي استوردت النماذج تاهت بين الأخذ بتراتها التقليدية، والاستمرار في استيراد النماذج من أجل تحديث مجتمعاتها، ووجدت نفسها "تستعمل العصرية في إعادة إنتاج التقليد" كما يقول احمد هني.¹²

ظهر إعلان السوسيولوجيا لفشلها من خلال الانتقادات التي وردت على لسان السوسيولوجيين أنفسهم، بقولهم "أن السوسيولوجيا لم تظهر قط إلى الوجود".¹³ كما اعترفت الباحثة الفرنسية كلودين شولي أيضا بهذا الفشل السوسيولوجي حين قالت: "بالرغم من أن جل الدول المتحررة من الاستعمار، وقع فيها جدال حول الأنثروبولوجيا، وتم تعويضها بعلم الاجتماع (مثال الجزائر) ليأخذ على عاتقه التفسير العلمي للتغيرات والتحولات الاجتماعية ما بعد الاستقلال، وليكن أيضا علما في خدمة التنمية، إلا أن الواقع كشف لنا عن حقائق حالت دون تمكن هذا العلم من

النجاح لعدة أسباب¹⁴، وقد أشارت إليها في مقالها "علم الاجتماع في خدمة التنمية المرتدة" (المتطلعة إلى الوراء). هذا من جهة، ومن جهة أخرى ظهر تحسر البعض الآخر حول تهميش التراث الأنثروبولوجي لفترة طويلة، وكان بالإمكان الاستعانة به في فترة مبكرة لاستثماره في مجالات عديدة، حيث عرف بعض علماء الاجتماع كيف يطالبون بـ"أنثروبولوجيا" كاختصاص ضروري لمقاربة المجتمع موضوع البحث.

ومن أجل عدم تكرار الإخفاق السوسيولوجي في مجال التنمية، نحاول بلورة فكرة العلاقة بين الأنثروبولوجيا والتنمية، هذا بالرغم من أننا سنواجه صعوبة في تحديد الوعاء النظري والمنهجي لهذا التصور، لأن معظم الدراسات الإنسانية والاجتماعية تضع علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في فضاء معرفي واحد لاسيما من حيث الموضوع، أي "أنهما علمان يشتركان في نفس الموضوع ولكنهما يفترقان في نوع المقاربة والمنهج" كما يقول عدي الهواري¹⁵. بينما يذهب البعض الآخر إلى أن "قيمة الأنثروبولوجيا تكمن في تمييزها عن علم الاجتماع بواسطة موضوعها ومنهجها دون أن تفترق عنه تماما"¹⁶. لكن هذا ليس مبرر على عدم مساهمة الأنثروبولوجيين المحليين بوضع مناهج محلية متميزة، فهل تستطيع الأنثروبولوجيا أن تتميز فعلا في دراسة جدلية التنمية بمقاربتها الخاصة؟

ثالثا: الأطروحة الأنثروبولوجية للتنمية:

يظهر دور أنثروبولوجيا التنمية في تصحيح التوجه السوسيولوجي للتنمية الذي فشل، فهل يكون التحول نحو الدراسات الأنثروبولوجية أحد هذه الانتقالات كما ذكر الباحث لقجع عبد القادر، أو كما يقول لوكلرك "أن الأنثروبولوجيا تحاول اليوم أن تحل محل سوسيولوجيا مستحيلة"¹⁷. كما يمكننا في هذا الإطار الرجوع إلى دراسة التاريخ الاجتماعي لعلم الاجتماع الاستعماري، والذي يمكن أن يكون تدعيما لعلم الاجتماع الجزائري في الحاضر، هو مساهمته ومساعدته لنا في التعرف على الأسباب التي تدفعنا إلى التفكير في المجتمع الجزائري بتفكيرنا الحالي¹⁸.

إن اعتمادنا على محاولة تفعيل دور أنثروبولوجيا التنمية يتطلب الوقوف على ما مدى قدرتنا على تفعيل دور الأنثروبولوجيا النقدية أولا من أجل نقد مفاهيم الأنثروبولوجيا الاستعمارية. وكما يقول عز الدين دياب أن علم الأنثروبولوجيا هو أحد العلوم النظرية التي يحتاج إليها الوطن العربي في معرفة نفسه لأنه هو العلم الذي يتناول بالتحليل ظروف الإنسان العربي البيئية والثقافية والسياسية والقيمية والاجتماعية، ويحاول ملاحظة التأثير المتبادل بينه وبين هذه الثقافة. ومن ثم تحاول أنثروبولوجيا التنمية دراسة هذا الواقع العربي بكل أبعاده، وتحاول التعرف على مشكلاته والصعوبات التي يعانيها والخطط والبرامج اللازمة لتجاوزها¹⁹.

-ما هي المقاربة الأنثروبولوجية للتنمية:

تتلخص هذه المقاربة في قدرتها على بلورة نظرية عالمية في التنمية من أجل القضاء على التخلف الحضاري، لأن التخلف ليس فقط تخلفاً فيزيقياً، وإنما يكمن أساساً في المكونات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تشكل الأنساق المعرفية للإنسان. وفي هذا المجال تشتغل أنثروبولوجيا التنمية، حيث يقول جورج فوستر George Foster " أن العمليات الإنمائية هي أكثر من مجرد قبول التحسينات المادية والتكنولوجية، لأنها تتضمن تغييرات في المواقف والأفكار والقيم والمعتقدات والسلوك، وذلك عندما نرغب في الحصول على تغيير مادي أو تكنولوجي عند الإنسان". 20

قدم لنا جين بيار دي ساردون Jean -pierre olivier de sardan في كتابه أنثروبولوجيا التنمية، ثلاث مقاربات حول التنمية من المنظور الأنثروبولوجي، تتمثل فيما يلي:

-المقاربة الأولى: تتعلق بتفكيك خطاب التنمية الذي غالباً ما يعتمد على براديغم واحد ينحصر في خطاب التسلط والهيمنة والاستبداد.

-المقاربة الثانية: ترتبط بالخطاب الشعبي الذي تغلب عليه المنطلقات السياسية والأيديولوجية، ويفترض استغلال الأطر الثقافية والمعرفية والمادية للشعوب في خدمة التنمية.

-المقاربة الثالثة: ترتبط بمدى الاهتمام بتقاطع وتمائل التصورات الاجتماعية، واختلاف الفاعلين المعنيين بتنفيذ برامج التنمية وأسسها. 21

إن أي دراسة للتنمية ضمن هذه المقاربة تتطلب فهم الواقع بصفة شاملة متكاملة، مع التعمق في أغوار المجتمع (تاريخياً وثقافياً واقتصادياً وسياسياً ودينياً..). وطبقته. وإذا كان البعض يرى أن التنمية هي عملية تغيير وتحويل مقصودة تستند إلى فهم عميق للمجتمع في كليته. 22 فإن هذا الغوص في فهم التغير الذي يجري في المجتمع هو بحاجة إلى تفسير وتحليل أنثروبولوجي.

إن التنمية الناجحة كما أسلفنا ينبغي أن تكون مستوحاة من الحقائق المحلية، ذات بعد أنثروبولوجي، وما علينا إلا فهم الإنسان العربي بعامة والجزائري بخاصة ذو الثقافة القبلية، والعقيدة الإسلامية والهوية الأمازيغية، والنمط الاقتصادي التعاوني، حيث عندما تجتمع هذه المكونات تعطينا الكل المركب الذي يتطلب نموذجاً تنموياً لا يخرج عن هذا الكل، ولا يمكن استيعاب التنمية إلا في إطار هذا الكل. كذلك يتطلب منا هذا الفهم أن نتعمق في مفهوم المجتمعات الانفسامية في إفريقيا والعالم العربي التي قال عنها اميل دوركايم وايغنس بريتشارد وإميل ماسكراي أنها مجتمعات أبوية وتقليدية لها خصوصيات تجعلها بطيئة في الانتقال من حالات الركود والتخلف إلى حالات التقدم، ومن ثم يبرز دور المقاربة الأنثروبولوجية في توجيه التنمية في هذه المجتمعات، التي تتميز بخصوصيات معينة كضعف تقسيم العمل، وأشكال

جماعية للملكية، وتمركز الحياة الاجتماعية حول العلاقات العائلية، وقوة الوعي الجمعي، واعتناق الجميع لمنظومة قيم موحدة بسبب تشابه العناصر المكونة لهذه المجتمعات، أين يخترق الدين جميع مستويات الحياة. 23

-دواعي البحث في أنثروبولوجيا التنمية:

يشير عبد القادر زغل أن "براديجم التنمية مهيكّل حول الماركسية، وبالتالي طغى البعد التطوري تماما على البعد الثقافي، وفي نهاية المطاف قد فرض البعد الثقافي في النقاش حول العلوم الاجتماعية نتيجة تراكم وتعاقب الأزمات مما أدى إلى ظهور الطلب على أهلة العلوم الاجتماعية". 24

ونتيجة لتعارض التحليل الماركسي مع خصوصيات المجتمعات المدروسة تبرز أهمية هذه الأطروحة في الدعوة إلى التنسيق بين الأبعاد التنموية المختلفة وعدم تجاهل الحقائق الاجتماعية والثقافية والتاريخية، التي بدونها تفقد التنمية حقيقتها وأهميتها، وهذا ما كان غائبا في إستراتيجية التنمية في الجزائر طيلة العقود السابقة التي وجهت بمنظور علم اجتماع ماركسي، وأعطت الأولوية للتصنيع على حساب قطاع الزراعة والتكوين واعتبرته مشروعا لتثقيف المجتمع، وهذا خطأ منذ الانطلاقة، حيث أصبحت الحاجة ماسة إلى دارسين محليين بنظريات محلية. ولكن على المرء أن لا يتوقع أن يجد إجماعا في الرأي بين المساهمين في مناقشة موضوع أنثروبولوجيا التنمية بالخصوص، نظرا لافتقاره إلى أساس نظري مقبول إلى حد الآن.

عندما نتناول التنمية في قالبها الأنثروبولوجي، نتوصل إلى نتيجة لاحظها علماء الأنثروبولوجيا الاقتصادية بالخصوص، وهي أن الأنثروبولوجي ينظر إلى العلاقات الاقتصادية وهي متضمنة في العلاقات القرابية والسياسية والدينية، حيث تهيمن العلاقات القرابية والقبلية على علاقات الناس، في بعض المجتمعات دون غيرها، كالمجتمعات الزراعية والرعية، والمجتمعات التي تأثرت بالتصنيع، فهو يهتم بأنماط العيش ومستوياتها، وأساليب توزيع الثروة وتقسيم العمل والنظم التقليدية التي تعيق التنمية فيها، مما يجعل نماذج التنمية الناجحة تبنى على القيم السائدة، ولا يمكن نجاحها إلا ضمن سياقاتها الخاصة. 25

-الشروط المنهجية لإقامة العلاقة بين الأنثروبولوجيا والتنمية:

لم نستطع أن نتكلم عن العلاقة بين الأنثروبولوجيا والتنمية، وطبيعتها سواء في الجزائر أو في غيرها من بلدان العالم الثالث إلا إذا تمكنا من الإجابة على السؤال الجوهرى وهو "هل بإمكان الباحث المحلي الأنثروبولوجي أن يدرس مجتمعه، وما هي الطريقة والأساليب العلمية التي ينبغي أن يستخدمها، وهل هناك مسافة يضعها بينه وبين مجتمعه، وما طبيعة هذه المسافة؟ وهذا من أجل الخروج من الفكرة المتداولة عن موضوع الأنثروبولوجيا منذ نشأتها الأولى والمتمثلة في دراسة الآخر l'autre الغريب والبعيد والمختلف، من طرف علماء الأنثروبولوجيا الأوائل الذين اهتموا بدراسة مجتمعات

غير مجتمعاتهم الأصلية. وفي اعتقادنا أن المسافة لم تعد واحدة بل هي مسافات، وفي تعددها وتنوعها يجب على الباحث الأنثروبولوجي المحلي أن يدرك جيدا أن بإمكانه أن يصنع الآخر الذي يبحث عنه من ذاته هو، ويقرأ مجتمعه وعائلته وحيه الذي يسكن فيه بذلك التواجد الدائم وعمق نظراته²⁶. صحيح، فقد تذوب بعض المميزات والخصائص الثقافية فيه، ولكن موضوعية البحث تفرض عليه وبدون شك عزلها عن ذاتيته، وإخضاعها للتحليل والمناقشة، وهذه هي المسافة التي ينبغي أن يخلقها بينه وبين موضوعه. يقول جاك. لومبار: إن "المسافة هي التي تجعلنا أقرب إلى ما هو بعيد، وأن التقيد بثقافة واحدة يجعلنا لا نبصر ثقافات الآخرين، وقصيري النظر بالنسبة لثقافتنا، فالحيرة تجاه الغيرية تلزمنا بذل جهد للنظر حتى في ما لا نستطيع تخيله، وندقق فيما هو عادي ومعاش يوميا بالنسبة لنا، بحيث نستطيع تدريجيا أن نصل إلى الكشف عن أبسط السلوكيات الكامنة فينا، أو إشارات أو حركات، وإيماءات تمثيلية أو وضعية جسمية، أو ردود أفعال، وهي حقيقة ليست طبيعية".²⁷

إننا لازلنا نقرأ مجتمعا بنظريات غربية، وحتى سوسيولوجيا التنمية في الجزائر تناولت مسألة التحديث والتنمية بمنظور غربي، فهل نعيد دراسة المجتمع الجزائري أنثروبولوجيا بنفس النظريات. يجب أولا أن نقف على مستقبل الأنثروبولوجيا في الجزائر وموقعها ضمن العلوم الاجتماعية، ونقصد بذلك ما يمكن وما أمكن أن ينجزه الباحثين الجزائريين الذين ينتمون إلى الوطن جغرافيا وثقافيا وليس ما ينجزه الباحثين الأجانب عن الجزائر.²⁸

إن نجاح العلاقة بين الأنثروبولوجيا والتنمية يتطلب أن يتكفل أبناء البلاد الأصلية (علماء الأنثروبولوجيا) من إنجاز أبحاثهم على بلدانهم بعد إجراء تعديلات في المناهج والنظريات التي أنتجها الغرب على هذه الشعوب. ولن يتسنى هذا إلا بتعاون الحكومات المحلية مع أبنائها بتوفير الإمكانيات وتشجيعهم على إعادة النظر في المعلومات السابقة، ومحاولة تجميع معلومات جديدة، وتطويرها بمقاربات محلية في المخابر العلمية تتماشى وطبيعة المرحلة، ووضعها في متناول الباحثين. ولا سيما في إتباع طرق وآليات لتوظيف علم الأنثروبولوجيا في خدمة التنمية، والمتمثلة فيما يلي:

- نقد الدراسات الاستعمارية على المجتمع
 - تفعيل الدراسات الأنثروبولوجية الميدانية-التطبيقية
 - التفكير في مناهج علمية محلية
 - تشجيع الحكومات ومرافقتها للبحوث التنموية.
- وتتطلب منا الإجابة على بعض الأسئلة التطرق إلى تجربة البحث الأنثروبولوجي في المجتمعات المستقلة. ونتطرق على سبيل المثال إلى تجربتين:

1- تجربة السودان: تم تبرير وجود الأنثروبولوجيا في هذا البلد على أساس بإمكانها المساهمة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، فبعد استقلاله عام 1956 شهدت جامعة الخرطوم تأسيس قسم للأنثروبولوجيا بعشرة مدرسين، سبعة منهم أجناب وثلاثة مساعدين سودانيين، فعندما أصبح غالبية المدرسين بقسم الأنثروبولوجيا من السودانيين (أبناء البلد)، توجب

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

عليهم إعادة التفكير في الأنثروبولوجيا، أي بناء تفكير مستقل، وكرس جل الباحثين جهودهم لخدمة قضايا التنمية في بلدهم. حيث قاموا بتفكيك المفاهيم المستخدمة في الأنثروبولوجيا الغربية التي قامت على المركزية العرقية، وبعد ذلك بدأ التقييم النقدي للأنثروبولوجيا الاستعمارية، وأخيرا التفكير في المفاهيم اللاتئة بتحليل موضوعات مجتمعهم، ونوع المشكلات التي يجب دراستها. فكانت أول خطوة قاموا بها تتمثل في استبدال "الملاحظة بالمشاركة" بمفهوم "تدخل المشاركين"، ومعنى ذلك تدخل المشاركين الأنثروبولوجيين "المحليين" في صنع قرارات التنمية الخاصة بالسودان انطلاقا من قاعدة هي أن الحاكم والباحث الأنثروبولوجي تجمعهما لغة واحدة وهوية واحدة ومشكلات وأفاق مشتركة. لكن الشيء الذي حال دون تحقيق أهداف الأنثروبولوجيين المحليين هي تلك البعثات الأوروبية للطلاب الأجانب والخبراء الزائرين للسودان، الذين أصبحوا يقومون بدراسات سطحية لا تستغرق أكثر من شهر في بعض الأحيان مما جعل معرفتهم سطحية حول السودان ومشكلات سكانه. فقد كان غرضهم من ذلك هو تمديد مفهوم الاستعمار العلمي الذي كان سائدا من قبل، هذا من جهة ومن جهة أخرى الحصول على شهادات علمية، حيث أن أغلب هؤلاء المبعوثين كانوا يعتمدون على تقارير المختصين السودانيين. وفي مقابل هذا، تجاوب المسؤولون السودانيون مع هذه التقارير السطحية التي كان يعدها هؤلاء الطلاب والخبراء الأجانب، في حين لم تحظ البحوث المفصلة التي أنجزها أساتذة الجامعة السودانية (أبناء السودان) باهتمام من قبل مسؤوليهم، وهذا الأمر أعطى مزيدا من القوة من أجل تجسيد التبعية العلمية للأجنبي. 29

2- تجربة الجزائر: إلى غاية اليوم نستطيع القول أن الحقل الأنثروبولوجي في الجزائر لازال خصباً، وأن الأبحاث الكولونيالية استغلت جزءاً منه في الجانب العسكري لتنفيذ مشروعها الاستعماري. بينما تعد تجربة المعرفة الأنثروبولوجية فنية جداً، فهل تسمح لنا هذه التجربة الفنية باستيعاب علم الأنثروبولوجيا، وهل بإمكاننا دراسة مجتمعنا المحلي؟ وبأي منهجية؟... إلخ، هذه جملة من الأسئلة فرضت نفسها علينا، وتبرز في كل مرة عندما نواجه موضوعات أنثروبولوجية. عندما نتكلم عن الأنثروبولوجيا كمادة في الجامعة الجزائرية وكحقل للمعرفة في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، نستطيع القول أن وجودها في الجامعة بدأ منذ سنة 1986 السنة التي تم فيها الإعلان عن تأسيس قسم الثقافة الشعبية بجامعة تلمسان، بعدما كان الأخذ والرد بين تلمسان ومنطقة القبائل التي تعنى بالثقافة الأمازيغية وبالأخص اللغة البربرية. لقد تخرج من هذا القسم مئات الطلبة الذين هم حالياً أساتذة بالجامعة منهم من يدرس الأنثروبولوجيا بهذا القسم ومنهم من يدرسها كمادة بأقسام العلوم الإنسانية والاجتماعية في كليات ومعاهد بالوطن. حيث تناول جل المتخرجين في مذكراتهم وأطروحاتهم مواضيع مختلفة تتعلق بالثقافة والاجتماع والاقتصاد والسياسة والتربية والصحة، فدرسوا من خلالها التراث الشعبي المادي واللامادي، والزوايا والأضرحة والعادات والتقاليد والطقوس بمقاربات منهجية حضر فيها إلى جانب التحليل الأنثروبولوجي طرق البحث السوسولوجي والتاريخي والاقتصادي والنفسي.... إلخ. وهذه الحقيقة أملت على المتخرجين تكويناتهم الأساسية في دراسات التدرج.

بالإضافة إلى هذا القسم، برز مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهان سنة 1995 الذي ضم باحثين متعاقدين، وأساتذة دائمين وباحثين من جامعات الوطن، فأعطوا دفعا قويا للبحث الأنثروبولوجي في مشكلات اجتماعية ذات البعد السوسيو-أنثروبولوجي. وكان من أبرز إنتاجاتهم مجلة إنسانيات، ومنشورات كراسك CRASC التي تجمع أعمال الملتقيات والتحقيقات الميدانية. وتزامنا مع الإصلاحات الجامعية من خلال نظام ل.م.د مع مطلع سنة 2004، فتحت بعض أقسام وكليات العلوم الإنسانية والاجتماعية في مختلف جامعات الوطن تخصصات في الأنثروبولوجيا. ونظرا لحداثة التجربة الأنثروبولوجية لازل يطغى على معظم الدراسات والأبحاث المنجزة إلى حد اليوم، والدروس المقدمة في المحاضرات التحليل السوسيوولوجي المدعم بالمفاهيم والنظريات الغربية. وحسب تتبع مسار هذه المعرفة في الجامعة، يعتبر البعض أن هذه حقيقة فرضت في الجامعة الجزائرية في ميدان العلوم الاجتماعية. وحتى الباحثين الذين يمكن تسميتهم بالأنثروبولوجيين والمهتمين بالمجتمع والثقافة، ينحدرون من علم الاجتماع وليس من الأنثروبولوجيا. 30

- صور وأشكال التدخل الأنثروبولوجي في التنمية في بعض المناطق:

- في أمريكا:

أثناء الكساد الاقتصادي العالمي (1929) تدخل البحث الأنثروبولوجي بصفته أحد الأدوات الفاعلة في التصدي للمشكلات الاجتماعية الخائفة والبحث عن حلول لها، حيث ازداد الطلب على الأنثروبولوجيين الذين لهم خبرة في الأراضي، والهجرة والتغذية، والتعليم والتنمية الاقتصادية والسكانية في المناطق الريفية، من أجل توفير المعلومات الضرورية لرسم السياسات اللازمة لتنفيذ البرامج الحكومية. ولم يقتصر تدخل الأنثروبولوجيا في المناطق الريفية، بل ظهر دورها في المناطق الصناعية، مثل البحث عن ثقافات العمل في مشروع الكهرباء الذي نفذ في المنطقة الغربية تزامنا مع تجارب هاثورن بين 1924-1932، مما أدى إلى بروز الأنثروبولوجيا الصناعية والتجارية. هذا ما دفع بالشركات المتعددة الجنسيات بعد النصف الثاني من ق20 إلى زيادة طلبها على خدمات الأنثروبولوجيين للاستفادة من خبراتهم في معرفة زيادة فرص العمل واقتحام الأسواق وجلب المستهلكين إلى بضائعها، وهكذا أصبح لهؤلاء العلماء مكانة في كبريات المنظمات الدولية كمنظمة الزراعة والتغذية، والصحة العالمية، وأيضاً البنك الدولي، والوكالة الأمريكية للتنمية الدولية.

- في المكسيك:

قام الأنثروبولوجي المكسيكي مانويل جاميو، بالاشتراك مع جوزيه فاسكونسيلوس ومواسيس سانزا بدراسة لمجتمع محلي (وادي يتوتيهكان) خلال (1910-1920) لوضع مخطط المدارس الريفية الذي تم تعميمه في المكسيك، وكانت هذه الدراسة عينة من أجل إعداد برامج تعليمية أكثر ملائمة لواقع الحياة الريفية المكسيكية. 31

-في البيرو:

تبنت جامعة كورنيل الأمريكية عام 1952 مشروع فيكوس VICOS الإصلاحي الذي كان يستهدف دراسة مشكلات التغير الثقافي، وتمكين العناصر المنتجة لشعب فيكوس من حيازة القوة في الضيعة الزراعية بمنطقة هاسيندا. وقد أشرفت على هذه المشاريع الجمعية الأمريكية للأنثروبولوجية، واستنتجت أن أي مشروع تنموي، أو تحسني لا يمكن أن ينفذ دون الحفاظ على ما هو محلي أصيل. 32 ولكن، ونظراً لالتزام هؤلاء الباحثين بمصالح الهيئات التي يعملون لحسابها فإن وضعهم في الدولة المستقلة يماثل وضع الأنثروبولوجي في العهد الاستعماري.

-في السودان:

قام علماء الأنثروبولوجيا بتخطيط مشروع "جونقلي" للتنمية، وهو أحد المشروعات التي استهدفت تقليل الفاقد من المياه في إقليم السد جنوب السودان، من خلال زيادة الاستفادة من مياه النيل لتحقيق التنمية الزراعية في الشمال، والتنمية الشاملة لإقليم جونقلي، فانطلقوا من البحث عن نموذج تنموي بناء على دراسة مفصلة في الجغرافية والصفات الانثروبولوجية لسكان المنطقة التي يسكنها ثلاث قبائل أساسية هي الدينكا والنوير والشلك المتشابهة في الثقافة ونمط العيش واللغة والبنية الجسدية، ويمارسون اقتصاداً مختلطاً يغلب عليه الرعي والزراعة، بينما يهتم الشلك أكثر بصيد الأسماك. حيث درسوا الموارد وتقسيم العمل والقطيع وتقسيم الوقت والأنشطة الزراعية حسب كل شهر، والعلاقات القرابية. وبعد ذلك شرعوا في تحديد استراتيجيات التغيير لسكان الإقليم، باعتمادهم على المقاربة البحثية متعددة النظم المعرفية، حيث يقوم الأنثروبولوجي بتنسيق عمل الفريق. وفي النهاية وجد هؤلاء الأنثروبولوجيين أنفسهم يشكلون همزة وصل بينهم وبين القائمين على التخطيط وصناع القرار في الحكومة المركزية. 33

-في العراق:

تدخل حقل أنثروبولوجيا التطبيقية لدراسة الواقع العراقي الزاخر بالتوترات والتغيرات، ومن بينها مساعدة السكان المحليين على حل مشكلاتهم اليومية والتنموية وتقديم لهم استراتيجيات عملية في رسم برامج وخطط تنموية وثقافية لمشكلات البيئة المحلية. 34

-في الإمارات:

اهتمت تجربة التنمية بتنمية قطاع الرياضات التقليدية مثل الصيد البري ورياضة الفروسية وسباقات الهجن لما لها من دور في ترسيخ الهوية ووعياً منها بالمخاطر التي تهدد التراث في مواجهة تنميط الثقافة، الناتج عن تيار العولمة وما بعد الحداثة الجارف للخصوصيات الثقافية. 35

-في الجزائر:

تعد تجربة منطقة وادي بولاية الوادي في الجنوب الجزائري، أول وأكبر دراسة ميدانية طلبتها كتابة الدولة للتخطيط في بداية السبعينيات بهذه المنطقة، وكانت تعتبر هذه الدراسة هامة لاكتشاف أسلوب الإنتاج السائد في المنطقة وإظهار علاقة التبعية التي تربطه بأسلوب الإنتاج السائد على المستوى الوطني والمستوى الدولي. 36

نسجل ملاحظة هامة على بعض هذه الدراسات وهي أن مفهوم "تنمية المجتمع المحلي" ظهر في ارتباط قوي بمفهوم "أنثروبولوجيا التنمية". ولا سيما أن وضع أي برنامج للتنمية المحلية يفرض مسبقا دراسة شاملة لخصوصيات المنطقة، والفهم العميق لها بغية نجاح المشروع المراد تجسيده.

خاتمة:

صحيح أن الأنثروبولوجيا قدمت خدمة للاستعمار وقد كانت في علاقة وطيدة به طيلة الفترة الاستعمارية، استطاع من خلالها الأنثروبولوجيون أن يجمعوا رصيدا كبيرا من المعارف الثمينة، التي لازالت لم تحض بالنقد العلمي وإزالة كل الشبهات الإيديولوجية عنها. لكن يبقى الدور الملقى على الحكومات، حتى يكتمل تحررها أن تعيد النظر والقراءة المتعمقة لهذا الموروث، واستغلاله في خدمة التنمية المتحررة من الفكر السوسيولوجي الذي ارتبط هو أيضا بالنظريات الغربية بعد الاستقلال وفرض نفسه على هذه الشعوب عقودا طويلة من الزمن، حيث نشأ الرعيل الأول على هذا الفكر المهيمن على الدراسات والأبحاث الإنسانية والاجتماعية. بينما الحقيقة التي ينبغي أن تبرز في ميدان العلوم الاجتماعية هي أن يتحرر كل من علماء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا من الأفكار والمناهج والنظريات الغربية إذا ما أرادوا إقامة تنمية صحيحة تأخذ في الحسبان الخصوصيات المحلية لبلداتهم وتوظيفها في وضع استراتيجيات مستقبلية.

إن هذا التحرر لا يكون إلا باختراع أنثروبولوجيا محلية، لأن حل مشكلات التنمية يتطلب الابتعاد عن مقارنة المنظومة المعرفية الأحادية، والتعاون مع مختلف العلماء في الفروع المعرفية الأخرى من العلوم الاجتماعية. وتجسيد العمل في الفرق البحثية المتعددة المعارف، وإعادة النظر في مقررات الأنثروبولوجيا وتوسيعها للحقول الاجتماعية الأخرى، وتدريب الطلاب على الخرجات والبحوث الميدانية الجماعية التي تستغرق فترات زمنية طويلة مع دعمهم بالإمكانات والوسائل اللازمة.

قائمة الهوامش:

- 1- بيار بونت، ميشال إيزار، معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد" (2006)، ص 318.
- 2- رالف ل. بيلز، هاري هويجر (د/ت)، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ج2، ترجمة: محمد الجوهري، السيد الحسيني، يوسف ميخائيل أسعد، دار نخبضة مصر للطبع والنشر، د/ت، ص 837.
- 3- بيار بونت-ميشال إيزار، المرجع السابق، ص 65.

- 4- دونالد ماكري، ماكس فيبر، ترجمة: أسامة حامد، سلسلة أعلام الفكر العالمي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1975، ص.58
- 5- فرادجي محمد أكلي، الإشكالية المعرفية للسوسيولوجيا الكولونيالية في الجزائر: دراسة عينة من الأبحاث الكولونيالية التي أنجزت حول منطقة القبائل، في علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، تنسيق عبد القادر لقجع، وهران أيام 5.4.6 ماي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2002، ص.94.
- 6- المرجع نفسه، ص.93
- 7- كمال شاشوا وفلة بن جيلالي، بيار بورديو ومولود معمري، أنثروبولوجية الجزائر، حوارات ومقالات، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، علم الإنسان والتاريخ، العدد 9، الجزائر، 2014، ص.09.
- 8- حسين فهمي، قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، 1986، ص.161.
- 9- المرجع نفسه، ص.162-163.
- 10- السيد طارق، علم اجتماع التنمية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 2007، ص.33.
- 11- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، 1930-1945 ج3، ط2 القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1977، ص.427.
- 12- voir Ahmed Henni, le cheikh et le Patron, Usage de la modernité dans la reproduction de la tradition, O.P.U Algérie, 1993.
- 13- عبد القادر لقجع، علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، وهران أيام 5.4.6 ماي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2002، ص.10.
- 14- Claudine chaulet, la sociologie au service du développement rétrospective; in sociologie et société en Algérie; Actes du colloque national de sociologie, Mai, Oran, éd casbah Algérie, 2002,p65.
- 15- Addi Lahouari, sociologie et anthropologie chez pierre Bourdieu, le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, éditions el Maarifa, Alger, 2014, p25.
- 16- عادل فوزي، إشكالية الملتقى، في وقائع الملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران 22.23.24 نوفمبر، 1999، ص.15.
- 17- عبد القادر لقجع، علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، المرجع السابق، ص.19.
- 18- كمال شاشوا وفلة بن جيلالي، المرجع السابق، ص.101.
- 19- عزالدين دياب، من أجل مدرسة عربية في الأنثروبولوجيا النقدية، مجلد 6، العدد 20، اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 2004، ص.221-230. على الرابط: <https://search.emarefa.net/detail/BIM-55832>
- 20- محمد حسن غامري، ثقافة الفقر، دراسة في أنثروبولوجيا التنمية الحضرية، المكتب العربي الحديث، 2013، على الرابط: <https://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=egb33808>

- 21- Jean Pierre olivier de SARDAN, Anthropologie et développement, Essai en socio-anthropologie du changement social, Éditions KARTHALA, paris , 1995.
- 22- رايح كعباش، سوسيولوجيا التنمية، مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة، جامعة منتوري قسنطينة، 2007، ص19.
- 23- بن سالم وآخرون، الأنثروبولوجيا والتاريخ - حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص12.
- 24- لقجع عبد القادر، أن تكون أنثروبولوجيا محليا، وجهة نظر جزائرية، مجلة التغير الاجتماعي، العدد4، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2018، ص28.
- 25- بوحسون العربي، الأنثروبولوجيا الاقتصادية، نشأتها واتجاهاتها ومجالاتها، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، الجزائر، 2017، ص10.
- 26- بوحسون العربي، إشكالية المسافة بين الباحث والموضوع في البحث الأنثروبولوجي، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية - لندن، العدد 11، 2015، ص68-82.
- 27- جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ص41.
- 28- عادل فوزي، المرجع السابق، ص09.
- 29- عبد الغفار (م-أ)، حالة الأنثروبولوجيا في السودان، في أركاماني، مجلة الآثار والأنثروبولوجيا السودانية، العدد3، 2002، ص8-12. http://www.arkamani.org/vol/_3/Anthropology_vol/state_of_anth_arabic.htm
- 30- لقجع عبد القادر، أن تكون أنثروبولوجيا محليا، المرجع السابق، ص35.
- 31- رالف ل. بيلز، هاري هويجر، المرجع السابق، ص842.
- 32- ساتش كيديا وجون فان ويلجن، الأنثروبولوجيا التطبيقية، ج1، ترجمة هناء خليف على الرابط: www.aranthropos.com/1
- 33- عبد الغفار (م-أ)، في تاريخ الأنثروبولوجيا والتنمية في السودان، (مجموعة دراسات)، ترجمة: مصطفى مجدي الجمال، مركز البحوث العربية والإفريقية، د/ت، ص83.
- 34- كامل جاسم المراتي، الأنثروبولوجيا والمجتمع، جامعة المستنصرية، العراق، د/ت، الرابط: <http://www.aranthropos.com>
- 35- علي بابا، محمد شحاتة علي العمدة، كتيبة التنمية، قراءة في أنثروبولوجيا التنمية بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار روائع القاهرة، على الرابط: <https://www.albayan.ae>

36- جمال غريد ، الزرع الإشكالي للسوسيولوجيا في العالم العربي، حالتا مصر والجزائر، في: علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، تنسيق عبد القادر لقجع، وهران أيام 4,5, و 6 ماي، دار القصة للنشر، الجزائر ، 2002، ص 79.

التعاقد النسقي الدلالي لتعزيز المنهج النبوي

الحديثي في بناء الإنسان التفاعلي

مقاربة سيميائية في لغة الجسد

**Semantic Synergy to promote the modern prophetic
approach for interactive human buildin**

Semiotic approach in body language

أ.د/ لعموري زاوي، أستاذ التعليم العالي، جامعة الجزائر 2

● ملخص بالعربية:

نبتغي في هذه الورقة البحثية تقديم مقارنة سيميائية في بنية خطاب الحديث النبوي الشريف، من خلال استقراء بعض الأحاديث التي يوظف فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم الإيماءات والإشارات، فضلا عن الهيئات والأوضاع الجسدية عاضدة للغة الحديث ومؤكدة لفحوى الحديث ودلالاته ومراميها، كل ذلك باستحضار لغة الجسد التي تشكل أحد الوسائط والسبل التواصلية الأكثر اهتماما من قبل المنهج السيميائي في دراسة بنية التواصل قصد تحقيق التفاعل المجتمعي، وقد دلّ ذلك على مدى الوعي العميق والمسبق من نبينا بنجاعة وأهمية الجسد في تبليغ الرسالة كاملة غير منقوصة، وقد رأينا أن نستجلي مختلف التصنيفات الغربية لأنساق التواصل السيميائي، ثم نعرّج إلى تمثل الخطاب الحديثي في توظيفه لها واعتماده عليها.

*المصطلحات المفتاحية: الأنساق التواصلية، لغة الجسد، الإيماءات، الإشارات، السيميائية.

*Abstract:

In this humble paper we attempt to show important part of prophetic s discours, by using a body language which rely on : **Kenetics/ Proxemics/ and paralinguistics**, so everyone need in his communication to use there body,we should say that **non verbal communication** is a great part of interpersonal communication, In deed this way of communication consist on many forms of expressions such us; body attitudes, facial expressions, vocal infexions, mouvements, pauses, and also tactile , olfactory, visual, gustative,

and auditory, all this way of communication is used by ower prohet peace be upon him in order to educate his com;panions.

Key words: semiotics, non verbal communication, body language, Kenesics, proxemics, paralinguistics.

بسط منهجي:

تسعى هذه الورقة البحثية لرصد نماذج حيّة من أحاديث المصطفى عليه الصلاة والسلام، والوقوف على أساليبها البلاغية العظيمة في تثبيت أصول التربية الروحية للصحابة، ومن ثم للفرد التفاعلي في مجتمعه، وذلك من خلال تمثل لغة الحديث الشريف والنسق السيميائي التواصل في بنية الخطاب الحديثي، الذي يتضافر في تشكله جملة من الوسائل التواصلية التي شكلت موضوع أبحاث ودراسات حديثة ومعاصرة، وهي وسائل تنبجس من محور لغة الجسد Body language ومثلثه الشهير (الكينزيا أو علم حركة الجسد kenesics، ثم البروكسيماء proxemics أو علم التواصل بين الأجساد من حيث القرب والبعد أو علم المسافة البونية، ثم الشبه لسانية أو الparalinguistics)، وذلك أن جميع الأنساق التواصلية السيميائية لا تخرج عن هذا المثلث، فثمة أنساق لفظية وأخرى غير لفظية، وإذا استقرأنا منهج الغربيين في تتبع هذه الأنساق نجدهم يسوقون للدارس تصنيفات عديدة، منها التصنيف النسقي الذي وضعه السيميائي الإيطالي أمبرتو إيكو، أو مدرسة تارتو السيميوطيقية، التي أوردتها في نحو ثمانية عشر نسقا، وكذا تصنيفات روسي لاندري -كما سنذكر لاحقا-، وأندري هالبو، ومارسيلو داسكال وغيرهم، مما ينم عن طروحات غربية ممنهجة في الدرس السيميائي وهو يشتغل على مقولات التواصل.

أمام هذا النزوع الغربي في تأسيس السيميائيات بأنواعها وأنساقها، كان لابد أن نولي وجوهنا شطر تراثنا العربي الإسلامي قصد تأصيل المنهج النبوي من خلال الأحاديث الشريفة، والحفر -بمصطلح ميشال فوكو- في ذاكرة التواصل الإنساني في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ومنهجه في التواصل مع صحابته، وتركيبته لهم وتعده لقلوب صحابته، ونحن على وعي بأن المنهج النبوي يدرك قيمة التواصل بلغة الجسد ودور الجسد في ترجمة المعاني وتجسيدها وتثبيتها في سلوك الصحابة وتعاملاتهم، وليس ذلك من قبيل التواصل الجسدي غير الواعي كما تشير إليه بعض الدراسات الغربية (1)، إذ كثرة الأحاديث التي تستعيب بالإشارة عن العبارة في توصيل المعنى واستيفاء القصد، بل قد تكون عاضدة لمغزى رسالة النبي لأصحابه، إذ للإشارة بلاغتها مثلما للقلم بلاغته و للسان بل والصمت أيضا يستحيل إلى بلاغة حين يقتضيه المقام، وكان يتجسد ذلك حين يغضب رسول الله فيصمت ولكن يعرف الغضب في وجهه مثلما يعرف السرور فيتهلل وجهه وتنطلق أساريره بالبشر والفرح، ولعمري قول القائل (2):

الصمت أليق بالفتى من منطق في غير حينه

لا خير في حشو الكلام إذا اهتديت إلى عيونه

ثمة أحاديث جمّة يتعزز فيها دور الجسد ولغته (أنا وكافل اليتيم كهاتين ويشير بأصبعيه السبابة والوسطى)، التقوى هاهنا ويشير لصدره، بل يمكن لموقف جسدي أن يعزز من المنهج النبوي في التزكية الروحية، حديث جبريل... إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب... إلخ، ثم تصوير جلسة جبريل إلى رسول الله، ففيها من المعاني والآداب والأخلاق الرقيقة - التي

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

هي مناط الأمر كله في فلسفة التصوف كسلوك - ما لا يمكن حصره، (فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع يديه على فخذه... الخ) مما يندرج في مفهوم التواصل البروكسيمائي الذي يقاس في منظور توماس هال بالأقدام، يعني مسافة قرب جبريل من نبينا صلوات الله وسلامه عليه، ومسافته من الصحابة الذين كانوا شهدوا على حوار جبريل مع رسولنا صلى الله عليه وسلم، وتصوير أدب العالم والمتعلم والشيخ والمريد كما يظهر من تعليق الصحابة (وعجبنا منه يسأله ويصدق). بل أبعد من ذلك يستعين رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنسق الكرافيسي (الخطي) - الذي ينضوي ضمن فلسفة الظاهرية أو الفينومينولوجيا - حين يخط خطا وخطوطا جانبية ثم يقعد قواعد سلوكية، فيقول هذه سبيل الله وهذه السبل، على رأس كل سبيل شيطان يدعو.. الحديث). كل ذلك سنستعرضه باستفاضة لنجلي حقيقة الوعي المحمدي والسلوك الراقي من نبينا في تعزيز منهجه وبنائه للفرد الإيجابي في مجتمع الاسلام، على أن نستهل مقارنتنا ببسط مهاده نظري لآفاق المنهج السيميائي في توظيف لغة الجسد.

• المشروع السيميائي ومثلث الجسد:

منذ أن تنبأ ديسوسير بتعاظم شأن السيميولوجيا بوصفها علما للأنساق التواصلية بشتى أشكالها مع اختلاف منطق اشتغالها الدلالي، والبحوث السيميائية ما تزال تترى مقارنة مختلف الخطابات والملفوظات والنصوص، من الصورة والألوان والمسرح، والأدب بأجناسه المتعددة، وقد كان للجسد حضوره الطاعني في التواصل الإنساني بشكل يكاد لا يخلو منه حوار أو تفاعل اجتماعي مهما كانت صوره وأدبياته، فالإنسان يتواصل بجسده مثلما يتواصل شفاهة ونطقا، وقد تتضافر الأنساق اللفظية وغير اللفظية لاستيفاء القصد وبلوغ الغاية من التواصل وتحقيق الفائدة المرجوة من الخطاب.

إنّ المتدبر لاجتهادات الغربيين وطروحاتهم السيميائية ودراساتهم وهي تبتغي استكناه منطق الاشتغال الدلالي لمختلف الأنساق السيميائية يكاد يجزم أنها تشكل فتحا عظيما في مجال التفكير الانساني، لم يسبق للتراث العربي والاسلامي الوقوف عليه، غير أننا إذا يمنا شطر التصانيف التي أبدعها القدامى وما ساقوه من رؤى وتصورات تتم عن وعي مسبق لكثير من القضايا السيميائية وإحاطة بسعة المدارك الدلالية لمفهوم العلامة وتقاطعاتها، ليس ذلك من قبيل التعصب والاحتماء بالذات، وما اجتهادات علماء البلاغة وأرباب البيان إلاّ شاهدا على هذا النضج الفكري المتجلى في بلاغة القلم، وبلاغة اللسان، والهيئة والطلعة، بل إنّ الصمت يستحيل إلى بلاغة حين يقتضيه المقام وتستدعيه حاجة السامع، من هنا كان تعريف الجاحظ للبيان قاعدة مثلى تؤصل سعة التواصل وتعدد الوسائل البيانية في تحقق الإفهام والإفادة، يقول الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين): "والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محضوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع" (3). وقد يبين الإنسان باللغة أو باستعمال جسده وحركاته.

ثم يبسط إمام البيان نظريته عن صنوف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، وهي - على حدّ قوله - "خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى النصبه" (4)، وقد كان لهذه الأصناف الحظ الأوفر في أحاديث خير الأنام مما يعجز عن جمعه في هذا المقام، وتضييق به السبل والمرام، لكننا سنأتي على بيان بعض أحاديث نبينا صلوات الله وسلامه عليه مما وظف اللفظ، والإشارة، والإيماء، والمثل، والجسد، بل والخط والأشكال،

وهو مما أفاءه الله على صفّيّه وخيرة خلقه تعضيذا لرسائله وتمكيناً لدعوته في قومه وتأكيذا لوقع خطابه في تربية أتباعه و مرّيديه من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، كذلك كانت النصبة دالة على ما يقوم وينتصب في الوجود مما هو عين الموجد، وهو مما عبّر عنه المحاضر في معنى حديثه بأن الصامت ناطق من جهة الدلالة والعجماء معربة من جهة البرهان. لقد انبرى قسم من الباحثين لمدارسة الأحاديث النبوية التي يتجلى فيها التعبير الجسدي من نواحي شتى سيكولوجية ولغوية وسميائية، يمكن أن نعددها ما أورده الباحثان ريمض مطر حمد الدليمي وعبد الكريم محمد خلف الجنابي من كلية الآداب بجامعة الأنبار في سياق بسطهما لبعض الدراسات في الحديث النبوي، ومنها: (5)

- أ- البيان بلا لسان، دراسة في لغة الجسد، مهدي أسعد عرار الصادر عن دار الكتب العلمية 2007
- ب- الرسول المعلم صلى الله عليه وسلم وأساليبه في التعليم، لـ عبد الفتاح أبو غدة، الصادر عن دار البشائر الإسلامية 2008
- ت- رسالة ماجستير الموسومة بـ لغة الجسد في السنة النبوية، دراسة موضوعية، محمد شريف الشيخ صالح، عن كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، 2006
- ث- رسالة ماجستير الموسومة بـ وظائف لغة الجسد الإبداعية في الحديث النبوي الشريف، دراسة سيميائية، لإسماعيل صالح الحسن المصري في جامعة دمشق
- ج- بلاغة الإشارة في ضوء الأحاديث النبوية، دراسة دلالية، السيد عبد السميع حسونة، مجلة فكر وإبداع، مركز الحضارة العربية مع إصدار خاص.

هذه الدراسات التي أحصيناها وفق ما أورده الباحثان قد انتهجت منها لغويا وخاصة دلاليا من جهة اعتنائها بالبنى الشكلية وأثرها الدلالي في صوغ الخطاب النبوي الحديثي، وقد رأينا جريا على مذهب أهل التصوّف في البناء الروحي والمعرّف للإنسان والتدرّج به في مقامات الإحسان أن نستجلي سرّاً آخر من أسرار لغة الحبيب المصطفى الذي أوتي جوامع الكلم ودانت له بلاغة القلم من خلال استنطاق ما يرافق منطوق حديث نبينا من إيماءات وإشارات، ونظرات وحركات، وأوضاع جسدية لم تأت اعتباراً إيقاناً منا بأن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى، وإذا كانت لغة الجسد بنية ملتزمة بالمنطوق اللغوي للحديث فذلك تأكيد لنجاعة الحركة ومبلغ أثرها في المتلقي، وألا تعارض بين الظاهر (تعبير الجسد) والباطن (تعهد القلوب في سيرها إلى الله)، وهو ما يؤكد منطلقنا البحثي في تحقيق التعاضد النسقي التعبيري في استيفاء القصد وتعزيز المبتغى المصطفوي في تركية وتربية وتعهد قلوب أحبّته من صحابته، وذلك أدعى وأكد لسعة مدارك الحبيب المصطفى، وهو الحريص على الأخذ بكل ما من شأنه توثيق عرى الدين بين الصحابة و تدعيم أساليبه الحوارية في تحقيق تفاعلية مثلى يقعد بها قواعد سلوكية هي مطلب المشتغلين بالتصوف، لكون التعاريف التي سيقّت عن التصوّف على مرّ التاريخ - وإن اختلف أصحابها وتعددت طرقهم - لم تخرج عن قاسم مشترك ينتهي إلى أنّ التصوّف يرادف علم السلوك، فالاختلاف لا يعارض الائتلاف، وتعدد الطرائق إلى الخالق بعدد أنفاس الخلائق:

فكلهم من رسول الله ملتمس غرّفاً من البحر أو رشفاً من الدير

ولأنّ اشتغالنا يستهدف كشف المواهب المتعددة التي أسبغها الحق تبارك وتعالى على نبيّه وصفّيّه وخيرة خلقه، فإننا على يقين أن اختلاف طرائق التبليغ النبوي وتنوع الأساليب التربوية مع قيامها على منطقتها الدلالي الخاص بوصفها أنساقاً تواصلية قارة ومستقلة يعدّ صورة بيّنة عن تكامل نسق البلاغة النبوية في الدعوة إلى الله، ومن ثمّ فإننا نرجم أن تضافها يزيد

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

الخطاب وضوحاً وحكمة وبياناً في توريث الدين صافياً للصحابة مؤشّحاً بالأخلاق السامية، وقد أجمع كثير من الباحثين والدارسين أنّ "الصوفية هم الوارثون للأخلاق النبوية"، يقول العارف بالله سيدي أحمد بن عجيبة رضي الله عنه، الناس ثلاثة: عالم وعابد وعارف صوّفيّ، وكلهم أخذوا حظاً من الوراثة النبوية، فالعالم يرث أقوال النبي، تعلموا وتعلّموا بشرط الإخلاص، والعابد ورث أفعاله عليه السلام، من صيام وقيام، ومجاهدة ظاهرة، فقد قام عليه السلام حتى تورمت قدماءه، وكان يصوم كثيراً، والصوّفيّ العارف ورث الجميع، فأخذ في بدايته ما يحتاج إليه من العلم، حتى إذا تبحر فيه، انتقل إلى العمل على أكمل حال، ثم زاد العارف الصوّفيّ على العالم والعابد بوراثة الأخلاق، التي كان عليها باطنه صلى الله عليه وسلم من زهد وورع، وخوف ورجاء، وصبر وحلم، وكرم وشجاعة، وتواضع وقناعة، وتوكل ومحبة ومعرفة" (6).

إنّ مقارنة الخطاب النبوي الحديثي تحتاج منا منهجياً قبل الخلوص إلى نماذج من أحاديث نبينا صلى الله عليه وسلم أن نيسط المهاده النظري للغة الجسد من خلال تقديم بعض الطروحات الغربية والتمفصلات الدلالية للأنساق التواصلية للجسد مما ييسر للباحث الولوج إلى منظومة الأحاديث النبوية لجموع الصحابة الذين تلقوا عن رسول الله آداب التعامل والتواصل والتربية ورفعة الذوق ما جعلهم يجسدون حقيقة الفرد التفاعلي في المجتمع الإسلامي، هذه الاستراتيجية تلوح لنا ضمن ثنائية (الشيخ/الرسول) / (الصحابي/المريد)، وهي ثنائية تتأسس على شرائط وضوابط أفاض القوم من العارفين في بسطها وبيان أصولها وثوابتها، ويمكن أن نعتمدها آلية دلالية نستقريء بها حقيقة العلاقة الجامعة بين الرسول وصحابته، خاصة من حيث التلقي السلوكي وأدب الأخذ والتعلم عن الشيخ المري، ولذا يمكننا أن نرصد فلسفة العلاقة الجامعة بين (الشيخ/المريد) من خلال بسط أقوال العارفين الواصلين لمنظومة الأخلاق والآداب وأنماط السلوك النازمة لعقد العلاقة بين الطرفين، مما لا يتصوّر شرحه أو تقويضه وفيه صلاح المريد السالك لطريق الحق، وهو ما سيفضي بنا في نهاية الأمر إلى فهم أصول التزكية الروحية والتربية التي نخلها الحبيب المصطفى صحابته الغرّ الميامين، وهنا نسوق بعضاً من أحاديث نبينا لنستوقف منطق اشتغالها النسقي الدلالي (النسق الإيماني، النسق الشبه لسانی، والتواصل البروكسيمائي، ثم النسق الكرافيسي (الخطي)).

• ثنائية الشيخ/المريد:

إنّ للشيخ على المريد نفوذ وسلطان، وللمريد على شيخه واجب التسليم والإذعان، فحركاته وسكناته وخطراته ووثباته وتوجّساته رهن إشارات شيخه وتقويمه، وذلك مطلق حال الصحابة (المريدين) مع شيخهم ومريهم (الرسول الأكرم)، فالشيخ هو الذي يملك أن يرشد مريده ويضبط سلوكاته ويقيّل عثراته، ويمكن أن تختصر فلسفة العلاقة النازمة لهما كما تمثّلها ابن عربي في رسائله، " في كون المريد لا يريد شيئاً لنفسه، بل إرادته بغيره، يعني بإرادة شيخه، عامل بشيخه، داخل في المراد بحقه، فصارت إرادة الشيخ إرادة له، وإرادة الشيخ من إرادة الله تعالى، إن شاء أراد، وإن لم يرد فلا يتخلف عن إرادة الشيخ.

ومن ثمّ فالعلاقة التي يتعهدها الشيخ مع مريده علاقة مقدّسة لا يتصوّر شرحها أو تقويضها، " فالمرید الصادق إذا دخل تحت حكم الشيخ، وتأدّب بأدابه يسري من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد، كسراج يقتبس من سراج، وكلام الشيخ يلقح باطن المريد، ويكون مقال الشيخ مستودع نفائس الحال، وينتقل الحال إلى المريد بواسطة الصبغة

وسماع المقال، ولا يكون هذا إلا لمريد حضر نفسه مع الشيخ، وانسلخ من إرادة نفسه في الشيخ، يعني يترك اختيار نفسه، ومبدأ هذه الحكمة كلمة الصحبة والملازمة للشيخ، والخرقة مقدمة ذلك" (7).

والخرقة عند الصوفية من أصحاب الطرق هي " ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في إرادته ويتوب على يده، كلباس معيّن أو قلنسوة أو نحو ذلك، ولهم في إلباس المريد الخرقة فلسفة معينة، منها وصول بركة الشيخ إلى مريده، وسريان باطنه إليه" (8).

إذن يمكن أن نتصور أنّ العلاقة القائمة بين طرفي الثنائية علاقة متعالية على متطلبات الدنيا وملذاتها، وإذا استغنى المريد عن شيخه ضاقت به السبل، وانعدمت لديه الحيل، " فالشيخ هو المسعف للمريد الذي ينقله إلى عناية الله عزوجل... والشيخ حين يسلك بالمريد طريق الله فهو يسيّر به نحو التزكية والنجلاء مرآة القلب، فتعكس فيه أنوار العظمة الإلهية، وينجلي فيه جمال التوحيد وفلاح الظفر بمعرفة الله عزوجل" (9). قال الله تعالى في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام: " قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشداً" (سورة الكهف: 66)، يذكر القشيري في رسالته ما نصّه: "قال الإمام الجنيد عن موسى عليه السلام: "لما أراد صحبة الخضر، حفظ شرط الأدب، فاستأذن أولاً في الصحبة، ثم شرط عليه الخضر أن لا يعارضه في شيء ولا يعترض عليه في حكم، ثم لما خالفه موسى عليه السلام تجاوز عنه في المرة الأولى والثانية، فلما صار إلى الثالثة، والثلاث آخر حد القلة وأول حد الكثرة، سامه الفرقة، فقال: "هذا فراق بيني وبينك" (الكهف، 78)، يضيف القشيري فيقول: وسمعت الشيخ أبا عليّ الدقاق رحمه الله تعالى يقول: بدء كل فرقة المخالفة، يعني: أنّ من خالف شيخه لم يبق على طريقته، وانقطعت العلاقة بينهما، وإن جمعتهم البقعة، فمن صحب شيخاً من الشيخوخ، ثم اعترض عليه بقلبه فقد نقض عهد الصحبة، ووجبت عليه التوبة" (10).

يذكر الباحث والناقد المغربي محمد مفتاح في كتابه (الخطاب الصوفي: مقارنة وظيفيّة)، في سياق تبيان اختلاف المقال في وجوب اتخاذ شيخ لسالك طريق الحق، وهو يسوق لنا حجج القائلين بملازمة الشيخ: "السالك بدون شيخ كسالك مفارقة عظيمة... وأنّ أكثر أهل الزيغ كان ضلالهم من إتباعهم الكتب دون شيخ بصير بالطريق... إنّ السلوك لم تتحد طرقة، بل الطرق إلى الله عدد أنفاس الخلائق وكل سالك له طريق يناسبه وتربية تخصه، وكما اختلفت طرق الملوك فتختلف العلل والأحوال والواردات باختلافها وتختص كل طريق بمناسبة منها، ويخفى درك الفرق على السالك إن لم يباشره المعلم البصير بذلك في سلوك مقام التوحيد" (11)، وهذا ما يفسر لنا منازل ومستويات الخطاب في توجيهات المعلم الأكبر الرسول الأكرم لصحابته بحسب ما يتلقاه الحبيب من تفاوت أحوال الصحابة وتباين استعداداتهم النفسية وتوقعهم لكل ما يصدر عن النبي قولاً وفعلاً وسلوكاً، بل وحركة وإشارة، فخطاب الرسول لكبار الصحابة والسابقين يختلف لا ريب عن مخاطبته لأعرابي مثلاً حديث عهد بالإسلام.

3/أ- شروط الشيخ والمريد: يشترط ابن عربي عدداً من الشرائط والضوابط في توثيق العلاقة بين الشيخ والمريد، منها ما يخصّ الشيخ، ومنها ما يتعلق بالمريد، ومنها ما يشملهما معاً.

أولاً: شروط الشيخ:

- أن يكون عارفاً بالخواطر النفسية والشيطانية والملكية والريائية، وبالأصل الذي تنبعث منه هذه الخواطر وبمركباتها الظاهرة، وبما فيها من العلل والأمراض الصارفة عن صحة الوصول إلى عين الحقيقة.
- يتعين على الشيخ الطبيب المعالج للمريد السالك أن يكون حاذقاً لعظم مسؤوليته، وإلا ترتب على جهله هلاك المريد.
- إذا لم يكن الشيخ صاحب ذوق وأخذ الطريق من الكتب وأفواه الرجال، وقعد يربي به المريد طلباً للمرتبة والرياسة فإنه مهلك لمن تبعه، لأنه لا يعرف مورد الطالب ولا مصدره، فلا بد أن يكون عند الشيخ دين الأنبياء وتدبير الأطباء، وسياسة الملوك وحينئذ يقال له أستاذ.

ثانياً: شروط المريد:

- أن تكون للمريد رغبة في طريق الله، وإلا فلن ينفع، وهكذا يجعل ابن عربي رغبة المريد واستعداده النفسي للتصوّف شرطاً أساسياً لقبوله في الطريق.
- إذا سلك المريد تحت إشراف شيخه فلا بد له في رأي ابن عربي ألاّ يكتم عنه شيئاً مما خطر له في نفسه إبان سلوكه، وما يطرأ عليه فيه من أحوال، والحكمة في ذلك - - أن المريد متى أظهر شيخه على أحواله أمكن للشيخ أن يعالجه العلاج النفسي الصحيح الملائم له، وهذه قاعدة لها أهميتها من الناحية النفسية في سلوك التصوّف.
- يجب أن يعتقد المريد السالك الصادق فيما يقوله شيخه له، وإلا لم يفلح، وأن يسلم له كل التسليم، خدوماً لشيخه، صدوقاً في صحبته، صبوراً على أمره ونهي، مجالساً له وقت الملالة والكلالة، فلا يبرح شيخه.
- يجب أن يكون المريد محترماً لشيخه كل الاحترام منفذاً لجميع ما يأمر به، في السلوك (12).

ثالثاً: شروط ناظمة لهما:

ثمّة شروط أخرى يتقاسمها الطرفان في العلاقة، فكلاهما مطلوب بها، وهي ملزمة في حق الشيخ مقيد بتحقيقها في مجالس مريديه:

- إذا كان المجلس مجلس العامة يشترط عليه ألاّ يخرج عن نتائج المعاملات من الأحوال والكرامات، وما كان عليه رجال الله من المحافظة على آداب الشريعة واحترامهم إيّاها.
- أما في مجلس الخاصة فشرطه ألاّ يخرج عن نتائج الأذكار والخلوات والرياضات، فإذا كان مع الواحد من أصحابه فعليه زجره وتقريعه وتوبيخه، ويبين له أن الذي يأتي به حال ناقص، وضيع وينبهه على رداءة همته ونقصها ولا يفتنه بحاله.
- من شروط الشيخ مع مريديه ألاّ يجالس تلاميذه إلاّ مرة واحدة في اليوم والليلة، ولعل حكمة ذلك ألاّ يملّ التلاميذ من شيخهم.
- يجب أن يكون للشيخ زاوية تخصه، لا يدخلها من أتباعه إلاّ من كان من خاصته والأفضل ألاّ يفعل، ويبرر ابن عربي ذلك بأن نفس ذلك الداخل يؤثر في حال الشيخ مع ربّه في خلوته.
- ينبغي للشيخ إذا أقعد المريد فسي زاوية أن يدخلها قبله، ويركع فيها ركعتين، وينظر في قوة روحانية ذلك المريد ومزاجه وما يعطيه حاله.

بعد هذا الطواف في استكناه ثنائية (الشيخ/ والمريد) نصل إلى المفصل الأهم في مقالنا نجوب من خلاله بعد تمثل لغة الجسد في الدرس السيميائي المعاصر، في قراءة سالكة متأنية غايتها استنباط شذرية الخطاب الجسدي وسرّ التاحامه ببنية المتن الحديثي النبوي الشريف، وذلك باستحضار بعض الأحاديث التي تتعدد أنساقها التعبيرية في صدورها من الجسد الشريف الأطهر لحبيب الحق وسيد الأولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه.

• التواصل غير اللفظي وانقسام الأنساق الدلالية:

يعدّ الاتصال غير اللفظي Non verbal communication جزء من الاتصال بين الأشخاص (أو البشخصي) Interpersonal communication الذي يستوي فيه نقل المعلومة بين شخصين أو أكثر بواسطة وسائل غير لفظية (سواء مصاحبة الكلام أو من دونه)، كالتأؤب بقصد تنبيه الجليس لضرورة تغيير موضوع التحدث، أو القرع بالأصبع على الركبة علامة على السأم أو الابتعاد عن تجمع أصدقاء دلالة على الاحتجاج، وغير ذلك من معلومات غير لفظية أثبتت الدراسات أنّ الإنسان يستخدمها بنسبة 75 في المائة في المحادثة اليومية، تنتقل بواسطة الإيماءات Body attitudes، وأوضاع الجسد، وتعابير الوجه Facial expressions وتغيير مقام الصوت Vocal inflexions والسكتات Pauses والتحركات Mouvements، وغير ذلك من رسائل شفوية وبصرية ولمسية، وذوقية، وشمية يجري نقلها وتلقيها من خلال قنوات متعددة لا تكون دائما متطابقة، يذكر جورج شيتوشين-وهو أحد المشتغلين على لغة الإيماءات والإشارات- أنّ "الدراسات المهتمة بالعناصر المكونة لرسالتنا الخطائية أفضت إلى نتائج مفاجئة ومتناقضة مع ما تعودنا اعتقاده، وسلمنا به في كون اللغة والكلام هما أساس التواصل، وتوزعت النسب المئوية لعناصر الخطاب بتفاوت لافت للنظر، إذ إن منها 7 % للكلمات ومعانيها و38 % لنبرة الصوت و55 % للإيماءات والإيمائية" (13).

تنقسم الأنساق الدلالية الاجتماعية إلى أنساق دلالية اجتماعية لفظية verbal، وأنساق دلالية اجتماعية غير لفظية non verbal، والأنساق الدلالية اللفظية هي تلك الأنساق التي لها لغات، ولها خصوصياتها المتنوعة وإعدادات مثل الأنواع السننية، وتقوم هذه الأنواع السننية على التمييزات التي يحدّثها الإنسان في مادة الصوت، والمقصود باللغات عند روسي لاندي Rossi landi الحالات الخاصة للكلام، أي للقدرة الانسانية على استعمال أنواع سننية متسقة للتلفظ بأصوات قصد أغراض تواصلية وتعبيرية عادية، أما الأنساق الدلالية الاجتماعية غير اللفظية فهي تلك التي لا تستعمل أنواعا سننية قائمة على أصوات متلفظ بها، ولكنها تستعمل أنواعا سننية قائمة على أنماط أخرى من الأشياء، هاته الأشياء الأخرى التي سيسمىها بالأجسام bodies، هي إما أشياء توجد قليلا في الطبيعة، وإما أن الإنسان أنتجها لغايات أخرى... وتتكون هذه الأنساق الدلالية غير اللفظية من (14):

- 1- حركات الأجسام kinesics، وأوضاع الجسد postural: التواصل بالإشارات، تعابير الوجه، وتعابير أخرى وأوضاع الجسد.
- 2- الإشارات الدالة على القرب proxemic المتعلقة باستعمال الإنسان للمكان.
- 3- اللمسي Tactile، والشمي Olfactory، والذوقي Gustative، والبصري visual، والسمعي auditory إلى درجة نستطيع فيها إبعاد أنساق دلالية غير لفظية أخرى قائمة على السمع والبصر

- 4- الشيعي Objectual، أي الأنساق القائمة على أشياء يروّضها الإنسان وينتجها ويستعملها: ثياب، حلي، زخارف، أدوات مختلفة، آلات، بناءات من كل نوع، موسيقى، فنون رمزية.
- 5- المؤسسي Institutional، كل أنواع التنظيمات الاجتماعية، وبالتحديد كل الأنساق المتصلة بروابط القرابة والطقوس والأعراف والعادات، والنظم القضائية والديانات والسوق الاقتصادي.
- بلاغة الجسد في استيفاء المقصد:

لقد أجمعت مقالات المتخصصين على أنّ البلاغة مشتقة من البلوغ، وهو لغة الوصول والانتهاء، واستيفاء المقصد، وقد أورد حافظ المغرب أبي عمرو ابن عبد البر النمري القرطبي في كتابه (بجحة المجالس) في باب (اختلاف عباراتهم عن البلاغة) أقوالاً متعددة لنعوت العرب لما يعدّ من أوجه البلاغة، من ذلك قوله: "قيل للأحنف: ما البلاغة؟ قال: الإيجاز في استحكام الحجج، والوقوف عند ما يكتفى به، وقال خالد بن صفوان لرجل كثر كلامه: إنّ البلاغة ليست بكثرة الكلام، ولا بحقّة اللسان، ولا كثرة الهذيان، ولكنها إصابة المعنى والقصد إلى الحجة، وقيل لبشر بن مالك: ما البلاغة؟ قال: التقرب من المعنى، والتباعد عن حشو الكلام، ودلالة بقليل على كثير" (15)، لذا تحتاج البلاغة لمن يمتلك ناصية اللغة فيكون أقدر على إفهام غيره بمقالته وأبلغ في جذب قلوب السامعين المتلقين لكلامه، ولا ريب أنّ ذلك جُمع كله لخاتم الأنبياء والمرسلين، الذي أوتي جوامع الكلم ودانت له لغة العرب، فكان أفصح العرب من أفصح القبائل العربية وهي قريش، وامتدت بلاغة لسانه لتواطأ لغة جسده من خلال قدرة نبينا صلوات الله وسلامه عليه على استخدام شتى الأنساق التواصلية إيماناً منه بقدرة الجسد على إتمام فحوى الرسالة اللسانية، فضلاً عن قدرته على تعويض الكلام حين يقتضي المقام ذلك، فلا عجب إذن أن اختزلت دلالات البلاغة في مقولة شهيرة هي ذروة سنام البلاغة مفادها (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)، أي أن يأتي الكلام على قدر حاجة السامع، وكلام النبي صلى الله عليه وسلم ينتظم لتشكيل نسق البلاغة وفق سمات ثلاثة ذكرها مصطفى صادق الرافعي في المجلد الثاني من كتابه النفيس (تاريخ آداب العرب)، في سياق حديثه عن البلاغة النبوية- وهي (الخلوص والقصد والاستيفاء)، "فالقصد والإيجاز والاقتصار على ما هو من طبيعة المعنى في ألفاظه ومن طبيعة الألفاظ في معانيها، ومن طبيعة النفس في حفظها من الكلام وجهته (اللفظية والمعنوية)، فذلك مما امتازت به البلاغة النبوية حتى كأنّ الكلام لا يعدو فيها حركة النفس، وكأنّ الجملة تخلق في منطقته صلى الله عليه وسلم خلقاً سَوِيّاً، أو هي تنزع من نفسه انتزاعاً، وهذا عجيب حتى ما يمكن أن يعطيه امرؤ حظه من التأمل إلا أعطاه حظ نفسه من العجب" (16).

من هنا تتمفصل دلالات بلاغة الخطاب النبوي لتشمل فضلاً عن الكلام لغة جسده صلى الله عليه وسلم، الذي له تأثيره وتوكيده ومقصده من التربية النبوية والتزكية المستهدفة لصحابته الكرام، وهو ما يمكن رصدّه في عدد من أحاديثه الشريفة، وهي تبني على وفرة نسقية تعبيرية بيّنة، لها وقعها وتأثيرها في تهذيب سلوك الصحابة، ويتجلى ذلك في حرصهم المنقطع النظير في تسجيل وتوثيق كل حركات وإشارات نبينا، فضلاً عن تعابير وجهه التي كانت صفحاتها مقروءة بإحكام من صحابته، من هنا كان حرص الرواة الأمناء على ترصّد ما يصدر عن نبينا صلى الله عليه وسلم، فكثير منهم ممن شافهوا رسول الله "حرصوا على نقل الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة التي تضمنت إشارات أو هيئات نبوية، فأثبتوها وتناقلوها كما شاهدوها، ملتفتين إلى أدق تفاصيل حركاته الشريفة وإيماءاته وشمائله وتعابير وجهه، وعينه وغير ذلك، مقررّين دورها في الإبانة والتواصل، ذلك لأنّ مفهوم الحديث لم يكن مقصوراً على لفظه الشريف فقط، ومن جهة أخرى

كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستعين بجوارحه، بل كان يُجَلِّها محل اللفظ أحيانا، فتكون دالة كما اللفظ، بل أبلغ في مواضع، كما في قوله صلى الله عليه وسلم (إذ أتاني آت فشق ما بين هذه إلى هذه) و(التقوى ههنا). ويرى الدكتور أسعد عرار أنّ الحركة الجسدِيّة هي التي عينت المعنى وخصصته، ولما سار الحديث بين الناس، ولما تناقله الرواة، ولما انسلخ من سياقه الحكيم - لما كان ذلك كذلك - كان مبدء الاعتياض مطلباً رئيسياً مؤسساً لتعيين الدلالة لللاحقين، فهم ليسوا شهود الحضرة تلك، لا ولا من الذين عاينوا حركته الشريفة التي جاءت لتعيين الجهة والمكان، ولذا اعتاض الراوي في روايته الحديث عن الحركة بالرواية، فقال مستدركا **مجلّيا للحركة** في حديث (التقوى ههنا)، وأشار إلى صدره ثلاث مرات، وقد ظهرت رواية الحركة في الحديث الشريف بألفاظ مخصوصة أشهرها: وقال كذا وهي رواية للفعل بالقول، ورواية للحركة بالكلمة، ولذلك كثر قول الراوي الأمين الناقل للحركة، والممثل له بكلمات من خاص لفظه، فقال بيده، وقال بإصبعيه، وقال هكذا، والمعلوم أنّ "هكذا" مقررة للهيئة معينة للحال" (17).

1- النسق الإيمائي والتواصل شبه اللساني:

إن المتعمّن في منطق اشتغال النسق الإيمائي يجده لا ينفصل عن الرسالة اللسانية، فكثيرا ما يرد عاضدا لها مستوفيا نقصها المفترض، وكأنّي بما ملاذ المتكلم حين يتهم العبارة بقصورها مهما عظمت وانكشفت دلالاتها، بشكل يجعل المتكلم يبحث عن صورة هي أبلغ وأقدر على اقتحام فهم السامعين وعقولهم وأفئدتهم، وهو ما ظهر لنا في أحاديث صحيحة متواترة، منها الحديث الخامس والثلاثون لمتن الأربعين، وهو حديث يستهدف تحلية القلوب من الرذائل والصفات الذميمة وتحليتها بالصفات الجليلة والأخلاق العظيمة، ولا عجب فذلك منهج النبي صلى الله عليه وسلم، فالسير سير القلوب، وحاجة القلب إلى ما يحييه أقوى من حاجة النفس والانسان لما يلهيه، يقول نبينا في حديث رواه أبو هريرة رضي الله عنه، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يكذبه، ولا يحقره، التقوى ها هنا، ويشير إلى صدره ثلاث مرات، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه) (رواه مسلم، رقم: 2564) (18).

في حديث آخر طويل رواه معاذ بن جبل رضي الله عنه، قال: قلت يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني من النار، قال: ((لقد سألت عن عظيم، وإنه ليسير على من يسره الله عليه: تعبد الله لا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت، ثم قال: ألا أدلك على أبواب الخير؟ الصوم جنة، والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار، وصلاة الرجل في جوف الليل، ثم تلا: ((تتجافى جنوبهم عن المضاجع)) حتى بلغ: ((يعملون))، ثم قال: ((ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه؟)) قلت: بلى يا رسول الله، قال: رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد، ثم قال: ألا أخبرك بملاك ذلك كله؟)) فقلت: بلى يا رسول الله، فأخذ بلسانه، وقال: ((كفّ عليك هذا)). قلت: يا نبي الله وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: ((ثكلتك أمك وهل يكب الناس على وجوههم -أو قال على مناخرهم- إلا حصائد ألسنتهم؟)) (رواه الترمذي رقم 2616)، وقال: حديث حسن صحيح (19). والملاحظ أن خطورة اللسان دفعت النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن يخرج لسانه الشريف الأطهر في سياق بيانه لأمر

جمّة في حديثه الشريف استيقنا منه بملّمات اللسان وأخطاره وما يورثه من آثام عظام، وكان يستطيع أن يقول مباشرة كَفَّ عليك لسانك، والمعنى مفهوم لا مرية فيه، ولكنه أثر أن يستعمل هذه الجارحة ويبين خطورتها بأخذها والإمساك بها، وهو مما يندرج ضمن النسق الإيمائي والشبه لسانی لأنه يأتلف مع منطوق الحديث ويصدر عن الجسد تبياناً وتأكيذاً وتوثيقاً لفحوى الرسالة اللسانية، وليس بديلاً عنها أو عوضاً لها.

يتعرّز الموقف الجسدي والتواصل شبه اللساني في أحاديث أخرى منها الحديث الذي رواه مسلم في باب بيان الكبائر، عن عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه، قال: "كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ((ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ ثلاثاً: الإشراف بالله، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور، أو قول الزور، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم متكناً فجلس، فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت" (20)، فلا شك أن استعظام الرسول صلى الله عليه وسلم لكبرى شهادة الزور جعله يغيّر من هيئته حال خطابه لصحابته، وهي لغة جسدية لها وقعها وأثرها البالغ في استيفاء القصد، حتى جاء تعليق الصحابة ليدل على تشرّعهم وفقهم لحقيقة هذه الكبيرة وعظيم خطرها (حتى قلنا ليته سكت).

2- التواصل البروكسيمائي في حديث أمّ السّنة (حديث جبريل المشهور):

سبق أن ذكرنا أن البروكسيمياء proxemics يندرج ضمن مثلث لغة الجسد، فالسيمائيون يقحمونه في إطار التواصل السيميائي الذي تضطلع به السيميائيات غير اللفظية، حيث تحتفي بالتداخل الفضائي وما ينتجه من علاقات إنسانية، على أنّ هذا المصطلح منهم من يربطه بالفضاء، وبعضهم بالمكان، أو قد يصطلح عليه بعلم المسافة البونية البيشخصية، ونحن في سياق رصد التواصل بين الرسول وصحابته ضمن السياق الحديثي لا يستوقفنا التعدد المصطلحي بقدر ما يثير اهتمامنا تحقق دلالات التواصل البروكسيمائي بين الإنسان وبني جنسه، إنّ مفهوم (proxémique) في عرف السيميائيين أصبح يحظى باهتمام متزايد، بوصفه "اختصاصاً، بل مشروع اختصاص سيميائي يستهدف تحليل أوضاع الذوات والموضوعات ضمن الفضاء، وهو -عند جوزيت راي دوبوف- علم للفضاء بين الكائنات الحيّة، وتنظيم الفضاء الذي يحوي فيه (...)، يبحث في الفضاء بين الناس على سلم متفاوت الدرجات، من المسافة الحميمة إلى تهيئة الإقليم، مروراً بالهندسة المعمارية، وتنظيم المدن، والإقليمية، كما يدرس **تموضع المتخاطبين**: وجهها لوجه، متخالفين، جنباً إلى جنب.. إنه -بلغة مبسطة- علم العلاقات الإنسانية التي يحددها الإطار المكاني ويتحكم في دلالتهما إلى حدّ كبير". (21).

يتعرّز مفهوم التواصل البروكسيمائي باستحضار حديث جبريل المشهور الذي قال عنه القرطبي كما في (الفتح/ 1/125): هذا الحديث يصلح أن يقال له أمّ السّنة، لما تضمنته من جمل علم السنة، وقال عنه ابن دقيق العيد في شرح الأربعين: فهو كالأمّ للسّنة، كما سميت الفاتحة أمّ القرآن لما تضمنته من جمعها معاني القرآن، كل ذلك لعظيم فضل هذا الحديث وفوائده الجمة في استيعاب مراتب الدّين، فضلاً عن الآداب التي يجسّدها، وهو حديث تتجلى فيه دلالات التواصل البروكسيمائي من خلال التواصل المتحقق بين الرسول الأكرم وسيدنا جبريل عليه السلام أمين الوحي ثم في شهود الصحابة للمشهد التربوي والتواصل الراقى بين رسولنا وجبريل، وهو حديث يرويه مسلم والبخاري بروايتين مختلفتين بعض الشيء، وسنذكره كما جاء في متن الأربعين النووية ما نصّه: عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأسند ركبته إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد:

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

أخبرني عن الإسلام، فقال له: (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً)، قال: صدقت، فعجبنا له يسأله ويصدق، قال: أخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره)، قال: صدقت، قال: فأخبرني عن الإحسان، قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)، قال: فأخبرني عن الساعة، قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل، قال: فأخبرني عن أماراتها، قال: (أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة الشاء يتطاولون في البنيان)، ثم انطلق فلبث ملياً، ثم قال: يا عمر: أتدري من السائل؟، قلت: الله ورسوله أعلم، قال: (فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم). رواه مسلم ((رقم 8)) (22).

إذا استطلعنا شرح صحيح مسلم لمفاتيح الحديث وألفاظه وجدنا فيما يورده النووي، أنّ في قوله (ووضع كفيه على فخذه) معناه: الرجل الداخل وضع كفيه على فخذه نفسه، وجلس على هيئة المتعلم، ويعلق النووي بقوله (والله أعلم)، ويشير في هامش شرحه لصحيح مسلم، إلى اختلاف شراح الحديث في تفسير جلسة جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، من ذلك أنّ الحافظ أورد في (الفتح) عدّة روايات فيها التصريح بأنه وضع يده على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم وقال: وبه جزم البغوي واسماعيل التيمي، ورجحه الطيبي بحثاً، لأنه نسق الكلام خلافاً لما جزم به النووي، ووافقه التوربشتي، أي وافق النووي (23).

ويشير النووي إلى تعليق القاضي عياض على هذا الحديث، إذ يقول: هذا الحديث قد اشتمل على شرح جميع وظائف العبادات الظاهرة والباطنة، من عقود الإيمان، وأعمال الجوارح، وإخلاص السرائر، والتحفّظ من آفات الأعمال، حتى إن علوم الشريعة كلها راجعة إليه وشعبة منه، وقال: على هذا الحديث وأقسامه الثلاثة (الإسلام، الإيمان، والإحسان) ألفنا كتابنا الذي سميناه: (بالمقاصد الحسان فيما يلزم الإنسان)، إذ لا يشدّ شيء من الواجبات والسنن والرغائب والمحظورات عن أقسامه الثلاثة (24).

لا ريب أنّ الحديث عمدة في توثيق عرى الدين، وأصل ثابت لجمعه الفضائل والآداب والعلوم والمعارف، واللطائف، وما سقناه من شرح الحديث لا ليعضد شروحه المستفيضة التي أجاد في بيائها أهل العلم والمشتغلين على الحديث وعلومه، وإنما القصد في تبيان ما ورد في الحديث تلك الحلقة الجامعة بين أطراف التواصل (النبي، الصحابة، جبريل) لتجسيد موقف تواصل حميمي هو غاية ما تعني به السيميائيات في فرعها البروكسميائي الذي يهيمه قياس المسافة الحميمية كما أثبتتها سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، من خلال دنوّ سيدنا جبريل عليه السلام وتصوير جلسته إليه، وهو يقرّر قاعدة في أدب العالم والمتعلم، ومجالسة أهل الفضل والمعرفة والصلاح، والتواضع في حضرة أهل العلم والتقوى، كل ذلك على مشهد من الصحابة الكرام، وهم في مقام الدهشة من صنع السائل يسأل النبي ويصدق.

3-النسق الجغرافيستي في حديث السبل:

هبة أخرى وأعطية أخرى قد أسبغها الحق تبارك وتعالى على نبيه، يوظّف فيها سيدنا رسول الله الرسم على الأرض واستعمال الأشكال والخطوط، وهي طريقة أخرى في التبليغ قصد توكيد الفكرة وتوجيهها بالعبارة، يذكر الباحث عبد الفتاح أبو غدة أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يستعين على توضيح المعاني بالرسم على الأرض والتراب، عن جابر رضي الله عنه قال: "كنا جلوساً عند النبي صلى الله عليه وسلم، فخطّ بيده في الأرض خطاً هكذا أمامه، فقال: هذه سبيل الله

عزّوجلّ، وخطّ خطين عن يمينه، وخطين عن شماله، وقال: هذه سبل الشيطان، ثم وضع يده في الخط الأوسط، ثم تلا هذه الآية ((وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَنُورَ بَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ، ذَلِكُمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)) (أخرجه ابن ماجه في سننه (11)) (25) (جهود المحدثين، مجلة الأنبار، ص553)

هذا نموذج راق عن التواصل الحاصل بين نبينا وصحابته وهو يقرّر لهم قاعدة راسخة في الثبات والرشد، معرّفا إياهم سبل الشيطان ومسالكه، وإن تعجب فعجب أن يهتدي رسول الله إلى نسق تعبيرى ظلّ إلى عهد حديث جديدا في الدراسات الغربية، نسق مهم وناجع في إحكام التفاعل بين المجتمع الإسلامي ممثلا في صحابته وظفه النبي منذ أربعة عشر قرنا وتيف، وهو نسق بدت الدراسات الغربية وهي تتسابق إلى بسط نماذجه وأصوله وكأنها حققت فتحا كبيرا في كشف منطق اشتغاله الدلالي، ثم سرعان ما يضمحل العجب حين يستيقن المؤمن والعارف بمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أطلعه الله عليه وأتاحه له من مقدرة وكفاءة عالية تجعله يعطي لكل وسيلة تعبيرية حظها من الاهتمام في تفعيل تواصل أمثل وتفاعل أكمل، موهبة كان حقّها أن تذكر وأن يكون لها قصب السبق، وذلك وجه آخر من أوجه الإعجاز العلمي التعليمي، يوثق أهمية تضافر الوسائل التوضيحية والتفسيرية للشرح في الفعل التعليمي التعلّمي مما يدرس في الديدانكتيك في عصرنا، فالكتابة أو الرسم على الأرض كان وما يزال في الدراسات الحديثة يشكل موضوعا سيميائيا بامتياز، " فإذا كان المجال السيميوطيقي يهتم بالدلالة، وطريقة التدليل في اللغة وسائر الأنساق التعبيرية الأخرى، فإنّ الغرافيستيك تهتم بطرق التدليل في البنيات الخطيّة.. فالكتابة من هذا المنظور تمتلك منطقا داخليا، فهي مجموعة أو نسق دلالي مكثف بذاته، ومهمة الغرافيستيك هي تبين هذا المنطق الداخلي ودلالته التي قد تعني أشياء كثيرة مثل:

- ذات الكاتب أو الخطاط، سيرته، مرتكزاته الثقافية.

- أشكال التفكير، والذكاء وعلاقة الفرد باللغة.

- مقولات الفضاء والزمان. (26)

هذا الأسلوب المميّز تكرر في حديث نبوي آخر يرسم بإحكام ثنائيّة جدليّة لطالما تنازعت نفس الإنسان طرفاها (الأمل والأجل)، وقد بسط النبي الحديث عنهما في مخطط محكم قد لا تستوعبه الكلمات وتؤديه الرسالة اللسانية بقدر ما ترسمه الأشكال والخطوط، فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: " خطّ النبيّ خطا مربعا، وخطّ خطا في الوسط خارجا منه، وخطّ خطوطا صغارا إلى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط، فقال: هذا الإنسان، وهذا أجله محيط به، وهذا الذي هو خارج أمله، وهذه الخطوط الصغار الأعراض، فإن أخطأه هذا نهشه هذا، وإن أخطأه كلها أصابه الهرم" (أخرجه البخاري في صحيحه: (6417).

صفوة القول أن منحّ الله لنبيه لا تنقضي أسرارها، ولا تنجلي آثارها، فهي حاضرة عابرة للأزمنة، متحققة في الأمكنة، ولا يشكك مسلم، أو مؤمن أو محسن أو عارف على اختلاف مدارجهم ومقاماتهم في امتداد ثمراتها القائمة في تأسيس النبيّ صلى الله عليه وسلم لمجتمع راق تفاعلي يسوده الأمن والسلام والتصالح بين أفراد بكل أطيافه، كل ذلك أسهمت فيه قريحة وقادة أنتجت نسقا بلاغيا محكما يعزّزه اجتماع وتعاقد أنساق التواصل اللفظية وغير اللفظية، نسق يدرك ما للجسد من أثر بيّن في استيفاء القصد وإدراك المأمول، فرسولنا صلوات ربي وسلامه عليه يرفق بصحابته فيربت على أكتافهم، ويضع كفّه الشريف في أكفهم، ويقرأ ما يختلج في صدورهم ويتفرّس في وجوههم، وفي ذلك كله ترجمة ظاهرة

لقول الله عزوجل: ((لقد جاءكم رسولٌ من أنفسكم عزيزٌ عليه ما عنتم، حرص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم)) (التوبة، الآية: 128).

● لائحة الهوامش والإحالات:

- 1- يمكن التلميح ههنا إلى المصطلح الذي استحدثه فيليب تورشييه Philippe Turchet وهو مصطلح لغة الإيماءات "La synergologie" الذي يعني به: الطريقة أو المنهجية المستخدمة لقراءة التواصل غير اللفظي الصادر بشكل لاواعي، ينظر: philippe Turchet, La synergologie, le langage des gestes, pocket edition, France, 2010, p2
- 2- البيتين لأبي العتاهية أوردهما ابن عبد البرّ القرطبي في كتابه (بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والمهاجس)، تحقيق محمد مرسى الخولي، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1982، ص61
- 3- الجاحظ، البيان والتبيين، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، دار الفكر للجميع، 1968، ص55
- 4- المرجع نفسه، ص56
- 5- رميض مطر حمد الدليمي، عبد الكريم محمد خلف الجنابي، جهود الباحثين المحدثين في دراسة الحديث النبوي الشريف (الدراسات ذوات المنحى الدلالي أنموذجاً)، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، المجلد الرابع، العدد 17، تشرين الثاني، 2013، ص594
- 6- عبد السلام العمراني الخالدي العرائشي، المواهب والمنح الإلهية التي خصّ الله بها خير البرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص153
- 7- رسائل ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1998، ص176
- 8- المرجع نفسه، ص189
- 9- الكتاب التذكارى لحي الدين ابن عربي، الذكرى المائوية الثامنة لميلاده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار الكتاب العربي للنشر، القاهرة، 1969، ص302
- 10- العلامة العارف بالله أبي القاسم القشيريّ النيسابوريّ، الرسالة القشيريّة في علم التصوّف، تحقيق معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجليل، لبنان، ط2، د.ت، ص334
- 11- محمد مفتاح، الخطاب الصوفيّ، مقارنة وظيفيّة، مكتبة الرشاد، ط1، 1997، ص120
- 12- عبد الحميد الجوهريّ، التصوّف مشكاة الحيران، إفريقيا الشرق، ط1، 1987، ص44
- 13- جورج شيتوشين، فك شيفرة لغة الإيماءات والإشارات، ترجمة فرج عوني، الدار المتوسطيّة للنشر، تونس، ط1، 2011، ص13
- 14- حنون مبارك، دروس في السيميائيات، دار توبقال للنشر، ط1، 1987، ص23
- 15- أبي عمرو ابن عبد البرّ القرطبي، بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والمهاجس، ص71

- 16- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، الجزء الثاني (القرآن الكريم والبلاغة النبوية)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1974، ص338
- 17- مهدي أسعد عرار، البيان بلا لسان، ص251، 253، وينظر: بلاغة الإشارة في ضوء الأحاديث النبوية، دراسة دلالية، ص79 نقلا عن جهود الباحثين المحدثين في دراسة الحديث النبوي الشريف، مجلة الأنبار للعلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص550
- 18- الحديث الخامس والثلاثون، جامع المتون للحفظ (الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، للإمام النووي، مع زيادة ابن رجب، الصف والإخراج والمراجعة شعبة توعية الجاليات بالزلفي، ص64
- 19- الحديث التاسع والعشرون، جامع متون للحفظ (الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية)، ص61
- 20- نفسه، ص61
- 21- يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص261
- 22- الحديث الثاني، جامع المتون للحفظ (الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية)، ص42
- 23- صحيح مسلم بشرح النووي، طبعة جديدة محققة، ضبط وتحقيق رضوان جامع رضوان، المجلد الأول، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص199
- 24- المصدر نفسه، ص199
- 25- جهود المحدثين في دراسة الحديث النبوي الشريف، ص554
- 26- محمد الماكري، الشكل والخطاب، مدخل لتحليل ظاهراتي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص87

بدايات اللسانيات الحديثة والسيّاق الكولونيالي ... نحو لسانيات ما بعد الكولونيالية¹

Beginnings of Modern Linguistics and the Colonial Context... Towards a Postcolonial Linguistics.

د/ بن ناجي عبد الناصر. المركز الجامعي عبد الله مرسلّي-تيازة-الجزائر.

ملخص:

تبحث هذه الورقة في بعض القضايا الأيديولوجية التي تشكل الإطار المؤسس للسانيات الحديثة. تُظهر خطابات السيد وليام جونز ومقالاته معرفة لغوية تؤدي من ناحية إلى تأسيس الطريقة المقارنة والتاريخية، والتي ظلت حجر الزاوية لكثير من المعرفة في هذا المجال خلال القرن التاسع عشر، ولكن من ناحية أخرى، من الواضح أنّها متأصلة في التحيزات الثقافية والدينية للتقاليد الأوروبية. كما تمّ تطوير المنظورات الأولية من قبل اللغويين والفلاسفة في وقت لاحق تحت مظلة واسعة لفكرة "الهند الأوروبية"، هذه التحيزات الأيديولوجية تتجمع في شكل تقارب مع التقاليد الهندية، الهندوسية وفي الوقت نفسه رفض واستبعاد الثقافات السامية والشعوب واليهود والمسلمين، من التيار الأوروبي والهندي على التوالي. يشار لفترة وجيزة إلى الاستجابات الفلسفية والسياسية لهذه الحركات العلمية والتداعيات السياسية المرتبطة بها.

الكلمات المفتاحية: الكولونيالية، ما بعد الكولونيالية، اللسانيات، الهند، السانسكريتية، الهندو-أوربية، الهيمنة، اللغة، الثقافة، الدين، الأيديولوجيا.

Abstract:

The paper examines some of the ideological issues that frame the founding moment of modern linguistics. Sir William Jones' discourses and essays manifest a linguistic erudition which on the one hand leads to the founding of the comparative and historical method, which remained the cornerstone of much of the scholarship in the field during the 19th century, but on the other hand, they are clearly rooted in the cultural and religious biases of the European tradition. As the initial perspectives are further developed by later linguists and philosophers under a broad umbrella of the 'Indo-European' notion, these ideological biases consolidate in the form of an affinity with the Hindu Indian tradition and simultaneously a rejection and exclusion of the Semitic cultures and peoples, Jews and Muslims, from European and Indian

mainstream respectively. The philosophical and political responses to these scholarly movements, and the associated political repercussions are briefly indicated.

Keywords: colonialism, postcolonialism, linguistics, India, Sanskrit, Indo-European, domination, language, culture, religion, ideology.

مقدمة المترجم:

درج في أدبيات التحليل الاستعماري للعلوم على مسألة أسسها الفكرية، وبناء أجهزتها النظرية، فهو تحليل ينصب على بنية العلم، وأنسجته، ويقابل هذا التحليل، تحليل آخر، يتناول العلم في سياقه الحضاري والثقافي والتاريخي، فينظر في علاقة التأثير والتأثر بينه وبين هذه السياقات. وقد شاع هذا النمط من التحليل بعد موجة الاستعمار التي قادها الأوروبيون، ووظفوها لها علوما وفنونا مختلفة، فجاء هذا التحليل لبحث طرق هذا التوظيف، وكيفية جعل العلم والفن أداة للسيطرة غير المباشرة على البلدان والمجتمعات. ولم تكن الدراسات اللغوية بمنأى عن هذه التوظيف، فقد وظف جانب منها لنشر كثير من الأفكار المهيمنة في المجتمعات المستعمرة، لإخضاعها ولتبرير وجود المستعمر فيها ولتقسيمها كذلك، كما فعل الاستعمار البريطاني في السودان وآسيا، فقد قسم السودان لغويا ليكون ذلك تمهيدا للتقسيم السياسي له. ولذلك أخضعت هذه الدراسات لهذا النمط من التحليل لكشف كيفية توظيفها إبان الحركات الاستعمارية وبعدها لفرض سيطرة غير مباشرة على المستعمرات، أو لتمهيد الطريق للاستعمار، والباحث في هذا المقال يحاول بحث عن: ما هي العلاقة الطردية بين توسع الحركة الاستعمارية في آسيا وظهور الدراسات اللغوية المقارنة، وفكرة السلالات اللغوية؟ وكيف وظفت هذه الدراسات للمهيمنة على الهند وتقسيمها لغويا وثقافيا ودينيا؟.

ومن بين أهم الفرضيات التي انطلق منها الكاتب، هي وجود علاقة متينة بين نشأة الدراسات اللسانية وتوسع الحركات الاستعمارية في آسيا. أي أن المستعمر وظف اللسانيات لغرض غير علمي.

متن المقال:

تعرف العقلانية العلمية نفسها بأنها تبني مسألة الموضوع والمنهجية لكل تخصص جديد. في العلوم الإنسانية، علاوة على ذلك، لا توجد أراضي عذراء لاستكشافها؛ مجالات الدراسة هي قارات تحددها التقاليد ويستكشفها الفكر الديني.

Jean-Pierre Vernant²

من بين الحقائق غير المعلنة عن "اللسانيات الحديثة"، أن علاقتها المعقدة والمستمرة مع الكولونيالية لها موقع مهم لا يمكن استغفاله. يقال إن تاريخ "اللسانيات الكولونيالية" قد بدأ بتوصية الإسباني أنطون دي نيبريجا (Spaniard Anton de Nebrija) - التي نُشرت حديثاً عن قواعد اللغة القشتالية (1492) - للملكة إيزابيل أكد فيها أن "اللغة كانت دائماً رفيق الإمبراطورية... بدأت اللغة والإمبراطورية وازدادت وازدهرت معاً" ³. ومنذ تلك اللحظة وحتى

لحظة تأكيد جاك ديريدا (Jacques Derrida) الغامض الذي فتح أحاديته اللغوية على الآخر؛ أو "بدل المنشأ" (1998)، "لدي سوى لغة واحدة؛ ليست لي" 4. لقد كافح العلماء للتصدي لطبيعة العلاقة بين اللسانيات والسياسة (الكولونيالية). نحن نقوم بمحاولتنا المتواضعة هنا من خلال التركيز على أعمال السير وليام جونز ويمكن توسيع نطاق مشروعنا لتحليل أعمال الفلاسفة الآخرين ذوي التوجه اللغوي مثل يوهان ج. (Johann G. Herder) وماكس مولر (Max Müller) اللذين قدما وجهات نظر تاريخية وثقافية وحضارية ودينية حول اللغات. ندرس هنا عن كتب تأسيس فكرة "الهندو أوروبية" التي كانت في الغالب، على الأقل في البداية، لا شيء إلا بدوافع عنصرية (وبالتالي سياسية). نقدم أيضاً فرضية مبدئية فيما يتعلق بالتيارات الفكرية التي ربما تكون فرضية الهندو-الأوروبية قد نشأت عنها، خاصة فيما يتعلق بمصير ما يسمى الشعوب السامية واليهود والمسلمون، في أوروبا ومنطقة جنوب آسيا، على التوالي. نواصل تقديم فهم عملي للاستخدام الاستعماري للغات واللسانيات، خارج الهند وداخلها، فيما يتعلق بوصف برنارد كوهين (Bernard Cohen) (1997) المناسب لمشروع السلطات البريطانية "سلطة اللغة ولغة السلطة". ونسعى أيضاً، من خلال هذه المحاولات، في سياق ما بعد الكولونيالية، إلى اختراق الحياد السياسي الظاهر لللسانيات المعاصرة.

يصف بينيديكت أندرسون (Benedict Anderson) (1991/1983) في كتابه المعروف، "Imagined Communities" المجتمعات المتخيلة "كيف تمّ، في سياق ظهور الرأسمالية وتكنولوجيا الطباعة، بجميع اللغات العامية الأوروبية في "لغات الطباعة" وكيف أصبحت الأخيرة بمساعدة "رأسمالية الطباعة" أساس ظهور القومية. هذه العملية، كما يلاحظ، تستلزم كذلك:

أ. إنشاء "حقول موحدة للتبادل والتواصل أدنى من اللاتينية وأعلى من العامية"

ب. توفير "ثبات جديد للغة، مما يساعد ... على بناء صورة العصور القديمة المحورية لفكرة القومية"

ج. إنشاء "لغات السلطة" الجديدة بشكل مختلف عن اللغات العامية الإدارية القديمة. (1991: 44-45).

يؤكد أندرسون على أنّ "تثبيت اللغات المطبوعة وتمييز الوضع بينها كانت عمليات غير واعية إلى حد كبير ناتجة عن التفاعل الهائل بين الرأسمالية والتكنولوجيا والتنوع اللغوي البشري." 5

الفترة التاريخية التي يهتم بها أندرسون هي فترة الحداثة الأوروبية المبكرة، والتي تتزامن إلى حد ما مع ما يطلق عليه فوكو (Foucault) الفترة "الكلاسيكية"، أي الفترة التي سبقت فترة "التنوير"، أو الفترة "الحديثة". يرى فوكو، في كتابه Order of Things – An Archaeology of the Human Sciences (1966)، أنّ الرّبع الرابع من القرن الثامن عشر في أوروبا هو فترة "مقارنة" اللغات ودراسة التغيرات التاريخية. وهذه، كما نعلم، هي فترة فقه اللغة المقارن، التي مهّدت من نواح كثيرة الطريق لللسانيات الحديثة (أي في القرنين التاسع عشر والعشرين).

ترى أركيلوجية فوكو أنّ ظهور المقارنة والتاريخية هي "توقف" في الفكر اللغوي الأوروبي (إلى جانب حالات أخرى من عدم التشابه في الاقتصاد والبيولوجيا). يتميز هذا الانقطاع من الفترة الكلاسيكية إلى العصر الحديث بالتحول من فهم

اللغة على أنها "تمثيل" عن طريق الإشارات ، إلى دراسة التغيرات التاريخية في شكل لغات، عن طريق المقارنة. كما يقول فوكو:

" لم تعد المقارنة الأفقية للغات في الربع الأخير من القرن الثامن عشر... تجعل من الممكن معرفة ما الذي يمكن أن تحافظ عليه كل لغة من ذاكرة الأجداد، ما هي العلامات التي كانت موجودة قبل أن يحفظ الكتاب المقدس بأصوات كلماته، لكنّه يجب أن يجعل من الممكن قياس مدى تشابه اللغات مع بعضها بعضاً، وكثافة التشابه بينها، والحدود الشفافة القائمة بين بعضها بعضاً "6.

ويضيف قائلاً إن مثل هذه المقارنات بين اللغات تنطوي على "مواجهات كبيرة بين مختلف اللغات" تعكس أحياناً "ضغوط الدافع السياسي .. "7

وفيما يتعلق بهذه "المواجهة" بين اللغات، يُعرّف فوكو "التصريف" على أنه "الوسيط الشكلي بين التعبير عن المحتويات وقيمة الجذور". (المرجع نفسه ، صفحة 234) نلاحظ هنا أن الخاصية النحوية لـ "التصريف" أصبحت أساس المقارنة بين ما يسمى باللغات الكلاسيكية، السنسكريتية ، واليونانية واللاتينية، من قبل غاستون كورودو (Gaston Cœurdoux) والسّير ويليام جونز، ولا سيما أساساً لادعاء الأخير فيما يتعلق بالتفوق (وبالنسبة للبعض ، شبه الكمال) اللغة السنسكريتية حتى بين هذه "اللغات الكلاسيكية". فوكو ليس مهتماً بالارتقاء الإيديولوجي لهذه اللغات الكلاسيكية "الهندية - الأوروبية" (بالنسبة للبعض ، "الآرية") ، لكنه يلاحظ حقاً الدور الحاسم الذي يلعبه "التصريف" في ولادة اللسانيات الحديثة. بحلول نهاية القرن الثامن عشر:

" ... من خلال النظام التصريفي، يظهر بُعد القواعد النحوية البحتة: لم تعد اللغة تتكون من تمثيلات وأصوات تمثل بدورها التمثيلات وترتيبها فيما تتطلبه روابط الفكر؛ وهو يتألف أيضاً من عناصر رسمية ، مجمعة في نظام ، يفرض على الأصوات، والمقطع والجذور، منظمة ليست للتمثيل. وهكذا تم إدخال عنصر في تحليل اللغة التي لا يمكن اختزالها فيه "8

وكما هو الحال بالنسبة لظهور اللسانيات "العلمية" الحديثة ، فإنّ "أركيولوجية" فوكو تكره التّركيز على الأبعاد الإيديولوجية التي تصاحب هذا الانقطاع. وقد ركّز إدوارد سعيد (Edward Said) (لا يزال غير كافٍ) وآخرون على الدور المركزي الذي لعبته هذه اللغة في تكوين وازدهار حقل "الاستشراق". يقتبس سعيد من بنيامين دزرائيلي (Benjamin Disraeli) في بداية كتابه: "The East is a career" 9. يمكن إضافة أنّ "الشّرق" ربما كان مهنة مربحة للبرجوازية الأوروبية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. علاوة على ذلك، كان الدافع وراءها بوضوح، الإيديولوجيات الثقافية والسياسية والدينية في أعقاب المكاسب الاقتصادية التي بدأها الاستعمار.

ومما لا شكّ فيه أنّ الباحث البريطاني الشهير، السّير ويليام جونز، المعروف أيضاً لمعجبيه باسم "المستشرق" جونز، كان الشّخصية الأكثر أهميّة هنا. ولد في عام 1746، وكان فارساً في عام 1783 ، وبعد فترة وجيزة غادر إلى كالكوته لتولي وظيفة أعلامه كقاضٍ (puisne) في محكمة كلكتا العليا. وفي العام التالي، أسّس جمعية البنات الآسيوية على نموذج الجمعية الملكية في لندن¹⁰. وكان قد أسّس محاضرات الذكرى السنوية للجمعية التي ألّفها بنفسه ابتداءً من فبراير

1784. وهو عبارة عن مقطع قصير في خطاب الذكرى الثالثة. من 1786 ، "على الهندوس" ، التي تركت انطبعا في عالم المعرفة الاستشراقية. يمكن اعتبار النص المقتبس في كثير من الأحيان جوهرة التاج الاستشراقي:

" إنَّ اللّغة السنسكريتية، على قدم عصورها، فهي ذات بنية رائعة؛ أكثر كمّالا من اليونانية ، وأكثر وفرة من اللاتينية ، وأكثر دقة من أي منهما، مع الأخذ في الاعتبار التقارب القوي بينها، سواء في جذور الأفعال أو في أشكال القواعد النحوية، ممّا كان يمكن أن ينتج عن طريق الصدفة. قوّة في الواقع للغاية، بحيث لا يستطيع أحد من علماء اللّغة فحص الثلاثة، دون الاعتقاد بأنّها انبثقت من مصدر مشترك، ربما ، لم يعد موجوداً: هناك سبب مشابه، وإن لم يكن قسرياً، لافتراض أن كلا من القوطية (Gothic) والسّلتيك (Celtic)، على الرّغم من أنّهما تمّ مزجهما بمصطلحات مختلفة تماماً، كان لهما نفس الأصل مع السنسكريتية؛ ويمكن إضافة اللّغة الفارسيّة القديمة إلى نفس العائلة، إذا كان هذا هو المكان المناسب لمناقشة أي مسألة تتعلق بآثار بلاد فارس. "11

يمثل هذا المقطع أيضاً المولد الرسمي لفكرة "الأسرة" الهندية الأوروبية التي اعتبرت أهم أسرة في جميع الأسر اللغوية في العالم، ضمن ما ظهر في اللسانيات التاريخية في القرن التاسع عشر. لاحظ أنّ "خطاب" جونز قد تمّ في غضون عام من شروعه في تعلم اللّغة السنسكريتية (من أجل ترجمة وتصنيف القوانين الهندوسية) بعد أن قابل بانديز (Pandit) في بيناريس (Benares)، في العام السّابق. علاوة على ذلك، لم يكن جونز هو الأوروبي الوحيد الذي كان يعرف اللّغة السنسكريتية واللغات الهندية الأخرى في ذلك الوقت، كما أنّه لم يكن أول من اقترح علاقة بينها وبين اللغات الكلاسيكية الأوروبية 12.

يجب النّظر إلى خطاب جونز ومقالاته (التي ظهرت في المنشور Asiatick Researches) في علاقتها ليس فقط بالباحثين ذوي التّوجه اللّغوي مثل غاستون كوردو (Gaston Cœurdoux) وأبراهام هاسينث أنكويل دوبرون (Abraham H. Anquetil-Duperron)، ولكن أيضاً فيما يتعلق بالمناخ الفكري العام لـ أوروبا من الفترة التي تميزت بفكر التنوير والاستجابة التّقديّة الرومانسية لذلك. عرف جونز بعض النجوم البارزة مثل الكاتب الألماني غوته (Goethe) وفيلسوف التنوير الفرنسي ، فولتير (Voltaire)، وأعماله في بعض النواحي تحمل تقارباً مع الفيلسوف الألماني ما قبل الرومانسية يوهان جوتفريد هيردر (Johann Gottfried Herder)، الذي كان معاصراً له. أعجب جوته بشدّة بمسرحيّة شاكونتالا (Shakuntala) التي قدّمها كاليدياسا (Kalidasa) والتي وصلت إلى ألمانيا عبر ترجمة جونز الإنجليزيّة لها عام 1789. يعتقد بعض العلماء أن مساهمة جونز في الفهم الأوروبي للآداب الشّرقية عن طريق ترجماته من الفارسية والعربية والسنسكريتية لا تقل أهمية عن إسهامه للسانيات.

يحمل موقع ويليام جونز الفلسفي تقارباً ملحوظاً مع يوهان هيردر. هيردر، "الأعظم"، وكان الطالب المفضل لكانط في السّابق ، قد ابتعد عن سيده وعن فكر التنوير تحت تأثير جورج هامان (Georg Hamann)، الفيلسوف المتمرد بالمقارنة مع كانط المنضبط، ولكن بقي واحداً من المفكرين الرّائدين في وقت مبكر للرومانسية الألمانيّة 13. رفض هامان وأتباعه مثل هيردر فكرة وجود سبب عالمي متاح لتعالّي الإنسان وفقاً لفلسفة التنوير، واستبدلوه بالزّوج الشّعبيّة (الفولكلورية) التي تتجلى في لغة النّاس العاديين وأدبهم وتاريخهم ودينهم. وفقاً لهيردر، يبدأ البشر في كل مكان بنفس

القدرات العقلية ولكن حياتهم العملية في ظروف وسياقات محدّدة، وكذلك تجاربهم التاريخية المحدّدة، تشكّل عقلياتهم بشكل مختلف. هذه الاختلافات العقلية، بدورها، تتجلى في إبداعاتهم وإنتاجاتهم، أي بلغاتهم وآدابهم وأفكارهم ومعتقداتهم الدينية.

إنّ الميزة الرئيسية لهيردر، وفقاً للعديد من العلماء، تتمثل في تفضيله التعددية الثقافية، ولكن التعددية التي تصل أحياناً إلى النسبية¹⁴. يجعل هيردر، عكس العقلانيين ورجال الدين، اللغة في طليعة تاريخ البشرية والوجود الإنساني. يتكوّن البشر من اللغة، وطبيعتهم هي "نسيج لغوي" (a tissue of language)¹⁵. يحتاج العقل البشري إلى لغة للتعبير عن نفسه. يعكس الشكل النحوي لأي لغة، سواء كانت بسيطة أو معقدة، تجربة العالم المحتومة في اللغة. على عكس فولتير¹⁶، الذي كان فيلسوفاً كبيراً فيلسوف التنوير يحتقر النصوص الدينية، اليهودية والمسيحية على حد سواء، فإن هيردر في السياق الرومانسي المناسب قد أعجب بالشعر العبري بسبب بساطته وراثته الروحي الذي يعكس براءة الفردوس.

حاول هيردر، كمؤرخ للبشرية، تتبع تقدم التاريخ من حيث كثافة وتعقيد اكتساب اللغة في مختلف الأمم أو الثقافات التي كانت بدورها نتاج التفاعل الإنساني. إنّ المجتمعات البشرية جميعها تتمتع بالتساوي وقد تقدّمت في التاريخ وفقاً لروح عصر كل منها، ولكن في الوقت نفسه، فإنّ تعاقب الحقب في التاريخ الإنساني العالمي محدّد مسبقاً وفقاً للخطة الإلهية، أي أنّها مسألة العناية الإلهية. اتبع هيردر، على نحو فعال، فكر التعددية الثقافية، حيث تتقدّم كل ثقافة تاريخياً من حيث تفردتها، ولكن في النهاية، يخضع هذا التاريخ الإنساني لقصد سري. عارض هيردر، من هذا المنظور - نظراً لأنّ لكل دولة قوتها الداخلية التقدمية ومصيرها - أي شكل من أشكال التحول الديني. كما يرتبط أولندر (Olender) بموقف هيردر: "تحويل الأمة إلى المسيحية من خلال فرض طريقة حياة جديدة عليها هو إجبارها على خيانة قيمها الخاصة، وفقدان هويتها، وبالتالي تعريض سلامتها الروحية والسياسية للخطر"¹⁷.

لكن حتى الآن، بالنسبة لهيردر، فإنّ فهم الإبداع الخلاق للتاريخ الإنساني لا يمكن تحقيقه إلا باعتباره "فنّاً للكشف عن النظام الإلهي المخفي في الكتاب المقدس"¹⁸. ويتوقع المؤرخ أن يكون هيردر "نبي الماضي"، وهو شاعر يعتمد عمله على جماليات العناية الإلهية¹⁹. وقد أشار أولندر إلى أنّه إذا كان هيردر خاضعاً لـ "تاريخ ثقافي علماني يحترم الاختلافات القومية والروحية" للأنثروبولوجيا الإلهية اللوثرية، فهذا لأنّ الكتاب المقدس هو الوحيد الذي يوفر له "الوحي بالمعنى الصحيح للكلمة". يمكن للأديان الأخرى أن توفر الأساطير والطقوس أو الأخلاق العالية فقط. إنّ الانقلاب الأخير لهيردر موجه إلى اليهودية التي تعتبر كتاباتها المقدسة، وصلواتها وأحكامها الأخلاقية "كتابات سامية"، ولكن على الرغم من ذلك، فإنّ العناية الإلهية نفسها اتخذت قراراً لصالح المسيحية باعتبارها "التصميم الفريد لأنواعنا!"²⁰. يرفض الذين اليهودي باعتباره "نبأاً طفيلياً"؛ ويستمر في التنبؤ بأنّه سيتم استيعابهم وسيبدؤون "العيش وفقاً للقوانين الأوروبية"²¹.

كانت هذه الرحلة القصيرة في فكر هيردر ضرورية بالنسبة لنا من أجل أن نكون قادرين على فهم تعقيدات مطالبات وليام جونز التاريخية والحضارية بشكل أفضل. ركزت أحد الأعمال الحديثة حول نصوص جونز على تأصيله في "اللاهوت العتيق" الذي يتغلّب على سمعة جونز كعالم مستشرق يتمتّع بنظرة علمية ليبرالية وتقدمية. انتقادات الكاتب السويسري أورس أب (Urs App) صاحب لـ The Birth of Orientalism²²، الرئيسية لجونز جرى على النحو التالي:

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

في حين أذهلت مجلدات أبحاث آسيات قراءها الأوروبيين من خلال نظرتهم العلمانية والموضوعية تمامًا إلى آسيا وبالتالي نشر نوع جديد من الاستشراق الذي لم يعد خادما للاهوت، إلا أنّ الخطابات السنوية لويليام جونز تُبين كيف ظل مؤسسي الجمعية الآسيوية المتعصبين والمنبهرين مقتّدين بالأيديولوجية الدينية الأوربية القديمة، برؤيتها الخاصة لتاريخ قصير للغاية يسيطر عليه إله تكرم على أول مخلوقاته بالطوفان، وكان لنوح ثلاثة أبناء ملأوا العالم بأسره في بضعة آلاف من السنين. في حين أن أوراق جونز حول مجموعة واسعة من الموضوعات الشرقية، ورسائله، ورئيس تحريره لبحوث آسيا، تُظهره كشخص محوري في التحرك نحو تحرر الاستشراق من اللاهوت، فإنّ خطابه السنوية تُظهر ارتباطاً عميقاً ومدهشاً بالتسلسل الزمني المستوحى من الكتاب المقدس، والتاريخ المقدس، واللاهوت القديم. كان إدوارد سعيد محقّقاً في القول إن جونز كان مدفوعاً بالإيديولوجية؛ لكن طبيعة هذه الأيديولوجية وكذلك صلتها بالاستعمار الأوروبي يجب إعادة تقييمها²³.

وفقاً للمخطوط الأسطوري لويليام جونز المبين في محاضرة الذكرى الثالثة في 2 فبراير 1786، فقد ورثت "القارة الشاسعة" في آسيا "خمس دول رئيسية": الهنود، والصينيون، والتتار، والعرب، والفرس. نيته المعلنة هي دراستها جميعاً بكل تفاصيلها، بحيث تكون "معرفة أكثر اكتمالاً بكلهم" لصالح العالم الأوروبي²⁴. إنّه مهتم أيضاً بمعرفة حقيقة أصولهم المشتركة، إن وجدت. يبدأ بدراسة الهنود في المحاضرة الثالثة "على الهندوس"، لأنّه، كما يقول، "إنّها الدولة التي نعيش فيها الآن، والتي يمكننا من خلالها مسح المناطق المحيطة بنا"²⁵. الاهتمام بالهند جزء لا يتجزأ منه، فهو يعتزم إبقاء الفترة الإسلامية خارج اعتباراته التاريخية للهند. يقول: "... في كل هذه الاستفسارات المتعلقة بتاريخ الهند، سأقتصر بحثي على الفتوحات المحمدية في بداية القرن الحادي عشر، لكنني أوسعها، إلى أقصى حد ممكن، إلى أقرب السجلات الأصلية للفصائل البشرية"²⁶.

هناك أربعة أو خمسة موضوعات مهيمنة في تخطيطات جونز التاريخية والجغرافية:

- البريطانيون الذين يتولون القيادة الآن في الأراضي الهندية (البنغال في البداية) وهم الآن مستوطنون على هذه الأرض؛
- الحكام المسلمون ودينهم وثقافتهم الموجودة في الأراضي الهندية لا صلة لهم بدراسة تاريخ الهند؛
- الهند هي ملكية البريطانيين الثمينة، وترتبط العصور القديمة مباشرة مع العصور القديمة للأوروبيين؛
- يمكن أن يشهد الكتاب المقدس (العهد القديم، أي الفسيفساء) عن تاريخ وجغرافيا شعوب العالم من خلال الدراسات الحديثة تحت رعاية الجمعية الآسيوية البنغالية التي أسسها.
- للبريطانيين دور (منحه الله) وهبه الله لتوجيه مصير الشعب الهندي.

أشار توماس ر. تراوتمان (Thomas R. Trautmann) إلى أنّ مشروع جونز الحضاري يدين إلى حد كبير بما يسمى في السابق "إثنولوجيا الفسيفساء"²⁷ (Trautmann, 2006: 10) لعلم أصول الفسيفساء مصدره في فكرة شجرة الأمم المذكورة في سفر التكوين التوراتي، وتنسب إلى موسى. هيكل الأشجار يشير إلى علاقات القرابة بين الأمم. وفقاً لتراوتمان، "إنّ علم الفسيفساء في موزاييك هي تقنية بسيطة لتحديد العلاقات بين الشعوب، والتي تُصوّر على أنها سلالات متفرعة من شجرة العائلة البشرية، كعلاقات بعيدة وقريبة"²⁸ (المرجع نفسه، ص 11). الدراسات قادرة على إنشاء خريطة أكثر أو أقل سلساً من حسابات الكتاب المقدس القديمة. في محاضرة الذكرى العاشرة (فبراير 1793)،

كان جونز صريحًا ومنتعشًا حول اكتشافه الخاص لحقيقة علم الفسيفساء ودور العناية الإلهية في المساعدة في تأسيس العلاقة بين بريطانيا الحديثة وعصور الهند القديمة:

... أكدت جميع أبحاثنا التاريخية حسابات الفسيفساء في العالم البدائي؛ وشهادتنا حول هذا الموضوع يجب أن يكون لها وزن أكبر، لأنه إذا كانت نتيجة ملاحظتنا مختلفة تمامًا، كان ينبغي لنا مع ذلك نشرها، ليس بالفعل بسرور متساوٍ ولكن بثقة متساوية؛ لأن الحقيقة قوية، ومهما كانت عواقبها، يجب أن تسود دائمًا... 29 وعلاوة على ذلك:

في هذه المناطق الهندية، التي ألقته العناية الإلهية في أحضان بريطانيا لحمايتها ورفاهيتها، فإن دين السكان الأصليين وأخلاقهم وقوانينهم تمنع حتى فكرة الحرية السياسية؛ لكن تاريخهم ربما يشير في تلميحات إلى ازدهارهم، في حين يستفيد بلدنا من الفوائد الأساسية من الاجتهاد من الناس المادفين والخاضعين، الذين يضاعفون مع هذه الزيادة، حتى بعد ولايات المجاعة... 30

وهنا مرة أخرى، يصرّ جونز على المسؤولية الإلهية التي منحت لبريطانيا على المنطقة الهندية، وبالتالي حاجتها إلى إدامة الحكم الاستعماري المنشأ حديثًا. لقد تم التعبير بوضوح عن أعراق الفسيفساء في خطاب جون التاسع في 23 فبراير 1792. بناءً على ذلك، يسكن العالم أحفاد أبناء نوح وحام وشام ويافت. بعد الطوفان الكبير، استقرت عائلة نوح في البداية في شمال إيران. ثم انتشرت عائلة من أحفاد يافت في شمال أوروبا وآسيا. كانوا في مجملهم دون تغيير وبعيدًا عن المتقنين. نسل حام، اخترع هذه الرسالة، كانت جيدة في علم التنجيم، وأنتجت الأساطير القديمة، واستمرت في الاستقرار في مناطق مصر (مصر)، كوش (إثيوبيا)، وأجزاء أخرى من أفريقيا والهند. وأحفاد شيم، استقروا في المنطقة المعروفة الآن بالشرق الأوسط، وكانوا من بين آخرين، العرب والسوريين والفينيقيين. سوف يستمر إثنولوجيا جونز الأسطورية في التصريح بأن أحفاد إبراهيم، كانوا قد أتوا من جميع العائلات الثلاث، ووصفوا بأنهم "مغامرون جريؤون بروح متحمسة وتصرف متحول، يحرقون التبعية ويتجولون في عشائر منفصلة"، الذين بدأوا في التماسك كمجموعة متميزة قبل حوالي 1500 سنة فقط من بداية العصر المسيحي³¹.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه في خطاب الذكرى التاسعة، يشير جونز إشارة غير مقبولة وغير محترمة لنبي المسلمين³². إن الرواية الحضارية الأوروبية التي أعلن عنها السير ويليام جونز بقوة والتي ظهرت لاحقًا بطريقة شاملة ومع تداعيات سياسية أكثر حدة في القرن التاسع عشر، قد تم تقديمها في تحليل ذكي في أعمال موريس أولندر (Maurice Olender) (1992/1989)³³. تاريخيًا، كان هناك دائما التوق إلى تسمية اللغة الأصلية للبشرية. ففي السياق الديني المسيحي الأوروبي، غالبًا ما كان يتم الحديث عن هذا باعتباره لغة الجنة، حيث كان الإنسان متحدًا مع الله، وكانت اللغة هي تلك التي تحدث بها الله مع الرجل الأول، أي آدم. ادعى أوغسطين (Augustine) أنها كانت العبرية، ولكن بعد ذلك كان هناك آخرون يرفضون هذه الفرضية، واقترح البعض الآخر السريانية.

إن إعلان وليام جونز حول اللغة السنسكريتية، "تنقيحها الرائع"، وربما جاءت من مصدر مشترك ليس منقرضًا إلى جانب اللغات الكلاسيكية الأوروبية، اليونانية واللاتينية - أزعج الموقف المهيمن للعبرية واللغات السامية ذات الصلة. ادعاءاته القوية في هذا الصدد، كما نعلم، أدت إلى فرضية تتعلق بـ "أسرة" اللغات الهندية الأوروبية، مما تسبب في تحول

زلزالي في فهم التكوين العنصري لأوروبا وبقية العالم. في منتصف القرن التاسع عشر، بعد أن تم تأسيس اللغويات المقارنة والتاريخية في ألمانيا، لخص ماكس مولر، الذي كان آنذاك أستاذًا بجامعة أكسفورد، أهمية هذا التغيير على النحو التالي: "يفضل اكتشاف اللغة القديمة في الهند، اللغة السنسكريتية كما يطلق عليها... ويفضل اكتشاف القرابة الوثيقة بين هذه اللغة والتعبير الأساسية للأجناس الرئيسية في أوروبا، والتي أسست بعقريه شليغل (Schlegel)، وهومبولت (Humboldt)، وبوب (Bopp)، وآخرين، حدثت ثورة كاملة في طريقة دراسة تاريخ العالم البدائي." 34

يجب توضيح التحولات والمنعطفات في مفاهيم تاريخ العالم ما بين 1750 و 1850 بشكل أكثر تحديدًا من حيث الحظوظ المتغيرة للعبرية والسنسكريتية، بحلول ذلك الوقت، وهما "لغتان رئيسيتان" لغات اللجنة 35. حرص الفيلسوف فولتير على فصل الحضارة الأوروبية عن أصولها التوراتية والعبرية، والبحث عن بدائل، ربما في "شواطئ الجانج" في الهند. إلى جانب اكتشاف نصوص الفيدا وبداية الهيمنة الاستعمارية على شبه القارة الهندية، نشأ حديث عن اللجنة "الآرية" بدلاً من الفردوس العبري الآدمي. حسب رد فعل نقدي واحد ضد الأرثوذكسية العلمية الأوروبية الجديدة، "أصبح الفيدا الكتاب المقدس للأصول الدينية للعرق، الكتاب المقدس الآري" 36.

يبدو أن التنوير الأوروبي قد أوصل العرق والحضارة إلى الواجهة، وجعل الدين في الخلفية، دون أن يتخلى بالطبع عن كل سرد أنسابه. زُعم أن التاريخ الجديد أقل تدنيًا وأسطورية وأكثر "علمية". وقد اعتبر أنه أكثر علمية لأنه استند إلى اللغة والعرق، والتي، على عكس الدين، يمكن دراستها بشكل موضوعي. في هذه العملية، تم التخلي عن الصلة الثقافية العضوية التي كان يعتقد الأوروبيون أنها موجودة مع الديانة السامية الرئيسية الأخرى، أي اليهودية بنصوصها العبرية. إن الديانة الآرية الهندوسية المتمركزة في اللغة السنسكريتية (إلى جانب الحضارة اليونانية المتفوقة فكريًا وفنانيًا)، والتي كان يُعتقد أنها أكبر سنًا وأكثر روحياً من اليهودية والعبرية، أصبحت تُمنح الآن فخرًا للمكان وتمّ تحديدها على أنها الأساس بالنسبة إلى حضارة الأوروبيين.

إذا كانت اللغة العبرية واليهودية في أوروبا قد خضعت لتخفيض حضاري وما يشبه الطرد الثقافي، في شبه القارة الآسيوية الجنوبية، كانت اللغات الفارسية العربية تتعرض لتجربة مماثلة. وعلى الرغم من أن ويليام جونز قد ذهب إلى الهند، في البداية لدراسة وترجمة القوانين الفارسية كما تمارس في الهند خلال القرن الثامن عشر، سرعان ما تعرف على اللغة السنسكريتية، والديانة الهندوسية الإبراهيمية ونظامها وقوانينها الرئيسية، وهي قوانين المسماة بقوانين مانو (Manu) الذي ذهب لترجمتها ونشرها. كان الفعل الحضاري الذي أحدثه جونز في الهند هو تقسيم عالم التعايش والتواصل بين المجتمعات الهندية المتنوعة، وخاصة الهندوس والمسلمين. ورافق ذلك ارتفاعًا متزامنًا للسنسكريتية والثقافة المرتبطة بها، وربطها بالثقافة والحضارة الأوروبية. ما يسمى بالمفهوم العلمي والحديث لـ "الهندو أوروبية" الذي أصبح ممكنًا من خلال القمع من جهة، والعلاقة الدينية الموجودة مسبقًا بين العالم المسيحي الأوروبي والعالم اليهودي السامي، ومن ناحية أخرى، العلاقة اللغوية بين السنسكريتية والهندوسية والعالم الإسلامي الفارسي.

إن عواقب هذا التحول الحضاري معروفة إلى حد ما، وليس من الصعب ربطها. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر، كان هناك استياء متزايد من طرف اليهود الذين بدأوا يشعرون أنهم يعاملون كغرباء في أوروبا. كانت الحركة الصهيونية، التي تدعو جميع اليهود إلى العودة إلى أرض إسرائيل الموعودة، تتزعمها فكريًا وسياسيًا من قبل أحد الشعراء الأكثر تقدمًا في ألمانيا، وهم موسى هيس (Moses Hess)، الذي كان صديقًا لكارل ماركس، والفيلسوف المعروف فريدريش إنجلز

(Friedrich Engels)، التقوا على فكرة الاشتراكية. أصبحت الصهيونية حركة سياسية أكثر قابلية للحياة بين العديد من اليهود بعد عدة عقود، وخاصة بعد قضية دريفوس (Dreyfus) في فرنسا، تحت قيادة رجل الأعمال النمساوي ثيودور هرتزل (Theodor Herzl)، مما أدى إلى تأسيس الأمة الإسرائيلية في عام 1948.

وبالمثل، في جنوب آسيا، بدأ المسلمون في صياغة هوية منفصلة بعد عقد من تمرد الإمبراطورية البريطانية عام 1857 في شمال الهند. أصبحت هذه الحركة مكثفة واكتسبت شخصية إسلامية بوضوح من العقد الأول من القرن العشرين. جاءت القيادة الفكرية والسياسية في هذا السياق مرة أخرى من شاعر وفيلسوف اشتراكي تلقى تعليمه في ألمانيا من لاهور في باكستان اليوم، وهو محمد إقبال. أصبح إقبال، إلى جانب م. م. جناح، لاحقاً، أحد أعمدة الحزب السياسي الإسلامي، الرابطة الإسلامية، التي كانت مفيدة في تشكيل الدولة ذات الأغلبية المسلمة في باكستان في أغسطس عام 1947. يُحترم إقبال باعتباره الشاعر الوطني، يحتفل بعيد ميلاده باعتباره عطلة وطنية في باكستان.

إن قصة الطريقة التي خضع بها الشعراء والفلاسفة مثل موسى هيس ومحمد إقبال للتحويل من ميولهم السياسية الاشتراكية الراديكالية إلى توجهات قوية في القومية الدينية والشيوعية يجب إجراء مزيد من البحث عنها. في الوقت الحالي، يكفي أن نرى كيف أدت المعرفة الحديثة حول اللغات وتاريخها إلى تداعيات اجتماعية وسياسية خطيرة على المستوى العالمي التاريخي. علاوة على ذلك، حتى على مستوى أي شخص معين، يمكن ملاحظة أن الاستعمار قد أحدث آثاراً جذرية على المعرفة اللغوية واستخدامها ومشاركتها. وقد تجلّى ذلك بوضوح في رواية المؤرخ برنارد كوهين عن طبيعة التدخل الاستعماري البريطاني على مستوى اللغات والخطابات الأخرى في السياق الهندي. لاحظ كوهين أن:

قد يُنظر إلى الأعوام من 1770 إلى 1785 على أنها الفترة التكوينية التي بدأ خلالها البريطانيون بنجاح برنامج تخصيص اللغات الهندية لخدمة عنصر حاسم في بناء نظام الحكم. يتعلم المزيد من المسؤولين البريطانيين اللغات "الكلاسيكية" في الهند (السنسكريتية والفارسية والعربية) بالإضافة إلى العديد من اللغات "العامة". الأهم من ذلك، كانت هذه هي الفترة التي بدأ فيها البريطانيون إنتاج: القواعد والقواميس والأطروحات والكتب المدرسية والترجمات حول ومن لغات الهند. ... بدأ إنتاج هذه النصوص وغيرها من النصوص التي تلتها في تأسيس التشكيل الخطابي، وتحديد الفضاء المعرفي، وخلق خطاب (الاستشراق)، وكان له تأثير في تحويل أشكال المعرفة الهندية إلى أشياء أوروبية. كانت موضوعات هذه النصوص هي أولاً وقبل كل شيء اللغات الهندية نفسها، وتم تمثيلها في المصطلحات الأوروبية كقواعد وقواميس وأدوات تعليمية في مشروع لجعل اكتساب معرفة عملية باللغة المتاحة لأولئك البريطانيين الذين كانوا جزءاً من الجماعات الحاكمة في الهند³⁷.

، يقدم لنا برنارد كوهين، في كتابه "Colonialism and Its Forms of Knowledge – The British in India" سرداً تجريبياً غنياً للعلاقة القمعية الحتمية التي كانت قائمة بين الاستعمار والثقافة واللغات، وهو نمط يمكن رؤيته يتكرر في أي مكان، من أشكال الهيمنة السياسية الحديثة، أي ممارسة الكولونيالية. لقد تم تقديم الأسس الفلسفية للمشكلة بللمسة شخصية حميمة في نص نادر لما بعد الكولونيالية كتبه دريدا الذي يصر على التأصيل الكولونيالي في جميع الثقافات، وربما للثقافة نفسها، ويتجلى ويعبر عنه باللغة وغيرها:

كل ثقافة هي في الأصل مستعمرة. وكل ثقافة تضع نفسها عبر فرض أحادي لبعض "السياسة" اللغوية. يبدأ الإثنان كما نعرف، من خلال قوة التسمية، في فرض تسميات شرعية. نحن نعرف كيف حدث ذلك مع فرنسا في فرنسا نفسها،

وفي فرنسا الثورية بقدر أو أكثر، في فرنسا الملكية. قد تكون هذه المؤسسة السيادية مفتوحة ، أو قانونية ، أو مسلحة ، أو مأكرة ، متخفية تحت إشراف الإنسانية "العالمية" ، وأحياناً من أكثر كرم الضيافة. دائماً يتبع أو يسبق الثقافة مثل ظلها³⁸.

قائمة الهوامش:

1 An earlier version of this paper was presented as a talk at Centre for the Study of

Social Sciences, Kolkata, on 20th June 2012. Some of its contents were presented as part of my course on 'Language and Cultural Studies' at Jawaharlal Nehru University during the Winter Semester of 2012.

2Foreword, in Olender, Maurice, 2008. The Languages of Paradise. Race, Religion and Philology in the ineteenth Century. (Tr. From French by A. Goldhammer) Cambridge: Harvard University Press, p. vii.

3 Quoted in Joseph Errington, 2008, p. 18.

4 Derrida, Jacques, 1998, p. 1.

5 Anderson, B., 1991, p. 45.

6 Foucault, 1966/ 1970, p. 233.

7 يشير فوكو إلى المنشور الذي نُشر في مدينة بطرسبرغ بروسيا في عام 1787 عن المجلد الأول من *Camparitivum Totius Orbis* والذي يتضمن "إشارات إلى 279 لغة ؛ 171 في آسيا ، و 55 في أوروبا ، و 30 في إفريقيا ، و 23 في أمريكا ". ربما كان هذا أكبر مسرد مقارنة للغات العالم استناداً إلى مفهوم المفردات الأساسية. (ibid., p. 234).

8 Ibid., p. 235.

9 Said, E., 1979 edn., p. xii.

10 كان قد دعا اللورد وارن هاستنجز (Lord Warren Hastings)، وهو عالم ، لرئاسة المجتمع الآسيوي. وبعد تدهوره ، أصبح جونز أول رئيس له.

11 Sir William Jones, Discourses and Essays, (ed,) M, Bagchee. New Delhi: People's Publishing House, 1984, p. 9.

12 لقد درس أبراهام هاسينث أنكويل دوبرون (Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron)، وهو باحث فرنسي، اللغة الفارسية القديمة أو الأفستا (Avesta)، وهي لغة الزرادشتيين (Zoroastrians) (بارسيس) في الهند. كما نشر كتاب Recherches Historiques et geographiques sur L'Inde في عام 1776. فيما بعد ، ظهرت ترجمته اللاتينية من الفارسية لأوبنشاد (Upanishads) في عام 1801-2. قبل عشرين عامًا من خطاب جونز الشهير في الذكرى الثالثة ، لاحظ المبشر اليسوعي الفرنسي ، غاستون كوردو (Gaston Coeurdoux) (كما يشهد في رسائله لعام 1767) الروابط بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية ، اليونانية واللاتينية. اقترح أن وجود كلمات شائعة في هذه اللغات يشير إلى "أصلهم المشترك وأحوتهم القديم". لاحظ أن كوردو وأنكويل دوبرون كان لديهم دوافع دينية لدراسة اللغات الهندية، في حين أن الغرض الفوري والمعلن من جونز كان ترجمة و تدوين القوانين الفارسية والهندوسية.

13 يقول فريدريك بيزر عن هامان: "من الصعب المبالغة في احترام العديد من النواحي التي أثر فيها هامان على شتورم ودرانغ ، وفي نهاية المطاف الرومانسية نفسها. الأهمية الميتافيزيقية للفن ، وأهمية رؤية الفنان الشخصية، وعدم قابلية الاختلاف الثقافي ، وقيمة الشعر الشعبي ، والبعد الاجتماعي والتاريخي للعقلانية ، وأهمية اللغة في التفكير – كانت كل هذه المواضيع سائدة في، أو سمة من سمات، حركة Sturm und Drang (العاصفة والعاطفة / الزخم) والرومانسية. ولكن تم الإعلان عنهم أولاً بواسطة هامان ، ثم قام بتطويره ونشره هيردر وجوته وجاكوبي.

“(Beiser, F.C., 1987. The Fate of Reason – German Philosophy from Kant to Fichte, Harvard University Press, p. 16).

14 See Maurice Olender, op cit., pp. 37-50, Olender devotes a full chapter to Herder.

15 Ibid., p. 33.

16 It is said Voltaire attacked Judaism in order to hit even harder at Christianity.

17 Olender, op cit., p. 42.

18 Ibid., p. 44.

19 Ibid., p. 43.

20 Ibid., p. 48.

21 Ibid., p. 49, endnote 28.

22 App, Urs, The Birth of Orientalism, University of Pennsylvania Press, 2010.

23 App, Urs, 'William Jones' Ancient Theology' in (online) Sino-Platonic Papers Vol. 191, 2009, p. 77.

24 Sir William Jones, Discourses and Essays, op cit. p. 5.

25 Ibid.

26 Ibid.

27 Trautmann, Thomas, R. 2006, p. 10.

28 Ibid., p. 11.

29 Sir William Jones' 10th Anniversary Discourse (February 1793). Source: www.elohs.unifi.it/testi/700/jones/Jones_Discourse_10.html accessed on 24 May 2013

30 Ibid.

31 See, Sir William Jones, Discourses and Essays, p. 91-92.

32 Ibid, p. 83.

33 Olender, Maurice, op cit.

34 Quoted in M. Olender, op cit. p. 7.

35 يبرر Olender عنوان كتابه ومحتوياته على النحو التالي: "إن المصادر التي يستند إليها هذا الكتاب تدعونا إلى اعتبار الآريين والساميين زوجًا وظيفيًا ذو جانب إثباتي ، كعناصر لنظرية الأصول ... (المصدر آنف الذكر) ، الصفحة 18) القصة الدرامية لأصل وتطور الحضارة تقول ما يلي: "الآرية والسامية: توأمان" في أصل الحضارة. " [نقلًا عن إرنست رينان] المكتشف في "المهد نفسه" ، وهما يشكلان الزوج مع فضائل غير متكافئة. منفصلة في مرحلة الطفولة المبكرة ، الآريين والساميين متابعة مصائر المفرد ، متميزة في كل شيء. في الدراما الإلهية التي يعد مسرحها تاريخًا عالميًا ، ترى العناية الإلهية أنها تلعب دورها الصحيح. جلب الآريون الغرب إلى السيادة على الطبيعة ، واستغلال الزمان والمكان ، واختراع الأساطير ، والعلوم ، والفن ، لكن الساميين يحتفظون بسر التوحيد - على الأقل في ذلك اليوم المشؤوم عندما يأتي يسوع إلى العالم في الجليل. (المرجع نفسه ، ص 13-14).

36 Ibid., p 9, Olender is here quoting J. Darmsteter.

37 Bernard Cohen, 'The Command of language and the Language of Command,' Chapter 2 in Colonialism and Its Forms of Knowledge – The British in India, 1996/ 1997: p. 20-21

38 9 Jacques Derrida, 1998, p. 59.

قائمة المراجع:

Anderson, Benedict, 1991 edn. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of ationalism. London: Verso.

App, Urs, 2010. The Birth of Orientalism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

App, Urs, 2008. 'William Jones' Ancient Theology' in Sino-Platonic Papers 191 (online edn.) 2009, p. 77.

- Bagchee, Moni (ed.) 1984. Sir William Jones. Discourses and Essays. New Delhi: People's Publishing House.
- Beiser, Frederick. C., 1987. The Fate of Reason – German Philosophy from Kant to Fichte, Harvard University Press.
- Cohen, Bernard, 1997. Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India. Delhi: Oxford University Press.
- Derrida, Jacques, 1998. Monolingualism of the Other or, The Prosthesis of Origin. (Tr.) P. Mensard. Stanford: Stanford University Press.
- Errington, Joseph, 2008. Linguistics in a Colonial World. A Story of language, Meaning, and Power. Oxford: Blackwell.
- Foucault, Michel, 1970. Order of Things – An Archaeology of the Human Sciences. (Tr. from French). London: Tavistock.
- Jones, William Sir, 10th Anniversary Discourse (February 1793). Source: www.elohs.unifi.it/testi/700/jones/Jones_Discourse_10.html accessed on 24 May 2013.
- Olender, Maurice, The Languages of Paradise. Race, Religion, and Philology in the nineteenth Century. (Tr.) A. Goldhammer.
- Said, Edward, 1979. Orientalism. New York: Vintage.
- Trautmann, Thomas, R., 2006. Languages and ations. The Dravidian Proof in Colonial Madras. New Delhi: Yoda Press.

حجاجية الاستعارة في شعر الإمام الشافعي

مقاربة في ضوء البلاغة الجديدة

The argumentation of metaphor in the poetry of El Imam echchafiai

Approach to the light of the new rhetoric.

الدكتور: عبد الله بوقصة/جامعة أحمد زبانه غليزان/الجزائر

مخلص

يحتل شعر الإمام الشافعي (150، 204 هـ) بالزخارف اللفظية والأناقة اللغوية. كما يزخر بالمواعظ الرائعة والعبر الجميلة. إلا أنّ حضور هذا الشعر، وتناوله في المشهد الأدبي العربي يبقى ضئيلاً، إذ ما زال لم يحظ بالدرس النقدي، والتمحيص البحثي.

وقد أكدت المقاربات البلاغية الجديدة على أنّ كلّ الخطابات البشرية تكتسي طابعا حجاجيا، لكنّ قوة الحجاج، وفاعليته تظلّ متفاوتة تختلف من خطاب إلى آخر. وهذا دأب شعر الشافعي، بوصفه خطابا أدبيا متميزا ينهض على مقومات حجاجية، ويقوم على أسس إقناعية سواء كانت ظاهرة أو مضمرة. وإضافة إلى قيمته اللغوية، وزخرفته اللفظية، وغرضه التعليمي، وبُعده التوجيهي، نجده يحمل في طياته ملامح حجاجية ومعالم إقناعية تستهدف عقول المتلقين.

فإلى أي مدى ينضوي شعر الإمام الشافعي على قيمة حجاجية؟ هل تمكّن هذا الفقيه الشاعر من المروحة بين الاستعارة الحجاجية والاستعارة غير الحجاجية؟

كلمات مفتاحية: شعر؛ حجاج؛ استعارة؛ حكمة؛ إقناع.

Abstract

The poems of El Imam echchafiai are wise works which can claim, call, and declare. Like that the case of his collection of poems.

It is a heritage collection that takes argumentative mechanisms and persuasive strategies as the argumentative metaphor.

The metaphor occupies a not insignificant space in the field of communication and criticism, and of the Western and even contemporary heritage, and on the one hand the plot of style in the beout which is perfectly illustrated by Words reaching perfection to the point of being able to shake the reader by captivating his attention.

In this article we attempt to approach the argumentative metaphor depending on a poetic corpus of El imam Echchafai.

Keywords: argumentative metaphor; Collection of poems; Experience; Persuasive strategies.

مقدمة

إنّ الباحث وهو ينبري إلى سبر أغوار حجاجية الاستعارة لا يترصد الزخارف اللفظية فحسب، بقدر ما يتقصّد القدرات الإقناعية، والطاقت الحجاجية، والمقاصد التواصلية، والوظائف التداولية. فلا مرء في أنّ كلّ الخطابات الإنسانية تكتسي بعدا حجاجيا، لكنّ درجة الحجاج، وفاعليته تظلّ متفاوتة تختلف من خطاب إلى آخر. ولا غرو أن ينهض الخطاب الأدبي الأرقى ممثلا في الشعر بدوره على مقوّمات حجاجية، ويقوم على أسس إقناعية سواء كانت ظاهرة أو مضمرة. وفي هذا المضمار تنزاح الاستعارة الحجاجية عن سماتها الجمالية الإمتاعية، لتحمل في طياتها ملامح حجاجية ومعالم إقناعية تستهدف عقول المتلقين. فلإى أي مدى ينضوي شعر الإمام الشافعي على قيمة حجاجية؟ هل تمكّن هذا الفقيه الشاعر من المروحة بين الاستعارة الحجاجية والاستعارة غير الحجاجية؟

ونروم من خلال هذه الدراسة اقتفاء أثر الاستعارة الحجاجية وآليات اشتغالها في المدونة الشعرية للإمام الشافعي. وذلك انطلاقا من جملة فرضيات أهمّها ما يتعلّق بإمكانات توفيق الاستعارة بين البعدين الجمالي والحجاجي في الخطاب الشعري بصفة عامّة، وفي شعر الإمام الشافعي على وجه الخصوص. كما ارتأينا إتّباع خطة تراوحت بين الجانب النظري المتّصل بالحجاج اللغوي بين التأسيس والتأصيل، وحضور الاستعارة في الشعر العربي، والجانب التطبيقي المتعلّق بسمات الحجاج اللغوي في شعر الإمام الشافعي وكذا حجاجية الاستعارة في ديوانه.

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

وقد اتكأنا -ونحن نهم بتحليل نماذج مختارة من مدونتنا- على مقارنة في ضوء البلاغة الجديدة من منظور تداولي حجاجي، قصد الوقوف على القيمة الحجاجية للاستعارة، والأهمية الإقناعية الكامنة في بنائها وأنساقها.

الحجاج اللغوي بين التأسيس والتأصيل

ولع الإنسان منذ القدم بتوظيف تقنيات الإقناع وآليات المحاجة في خطابه المتنوعة، إذ تولدت إرهافات الخطاب الحجاجي بدايةً من القياس المنطقي، والاستدلال الاستقرائي في الفلسفة اليونانية، مروراً بفن الخطابة الإقناعية، والمناظرات الجدلية، دون تجاهل التراث الحجاجي البلاغي العربي، ليصل أخيراً إلى الدرس اللغوي التداولي حيث تمكّن في ضوءه العالم الفرنسي أوزفالدديكرو O Ducrot من وضع نظرية قائمة بذاتها خاصّة بالحجاج اللغوي. وهي نظرية لسانية بحتة تقوم على حيابة متكلم اللغة على إمكانات طبيعية من شأنها أن تعينه لأجل تحقيق غايات حجاجية وأهداف إقناعية.

ولعلّ منطلق مثل هذه النظريات اللغوية الرصينة هو فكرة مؤداها: إنّ المتكلم إنّما يتكلم من أجل أن يؤثر. (1) كما أنّ اللغة بمظهرها اللفظي والمعنوي دوراً حجاجياً أساساً. (2) لذا فهي تكتسي طابعاً حجاجياً يتمظهر في كافة بنائها النحوية والصرفية والدلالية والصوتية. وترمي نظرية الحجاج في اللغة إلى كون هذه الأخيرة ذات وظيفة حجاجية جوهرية، نتيجة لمؤشرات كامنة في بنات الأقوال اللغوية ذاتها. أمّا فحواها، فيشتمل على الطاقة الحجاجية التي يتضمنها القول. ويعدّ القول عنصراً أساساً وجزءاً لا يتجزأ من عناصر المعنى. ممّا يجعل المتكلم وهو يبادر به، يتجه اتّجاهاً حجاجياً معيناً. (3)

وهكذا يحدث التقاطع بين البلاغة والحجاج، كما في قول الإمام الشافعي:

"وَلَا تَجْزُغْ لِحَادِثَةِ اللَّيَالِي *** فَمَا لِحَوَادِثِ الدُّنْيَا بَقَاءُ" (4).

فإنّنا سنواجه إشكالا يتعلّق بمطابقة الملفوظ للواقع المعيش، إذ حينها يتساءل المتلقي عن قصدية المتكلم، وعلة اقتران الحدث بالفعل المضارع المجزوم بالنهي (لا الناهية) والمصيبة بالحادثة النازلة في جنح الليالي؟ ويعزى هذا التساؤل إلى التباين الطفيف بين المسند والمسند إليه، ولا تظهر الحقيقة إلّا في فكّ شفرة هذا التماهي البلاغي بين طرفين (المصيبة /حادثة الليالي) في ظلّ تغيب الأطراف الأخرى المتمثلة في بقية أركان المشابهة كأداة التشبيه ووجه الشبه، ويمثّل وجه الشبه وحدة معجمية صغرى تبرز في الحقل الدلالي لليل: الظلم، الخداع، الظلام، الاستبداد، السكون.... إلخ. وتؤدي هذه الوحدة دوراً مهماً في إقامة الترابط والانسجام الدلالي في التراكيب اللغوية. وهذا ما أشار إليه شام برلمان (Ch.PERELMAN) في بحوثه حول "البلاغة الجديدة la nouvelle rhétorique" إذ حدّد نقطة التقاطع بين البلاغة التراثية القديمة والنظرية اللغوية الحجاجية المعاصرة، وحصرها في المستمع.

وتتجلى حجاجية الاستعارات في مختلف الخطابات الأدبية، بالرغم من كونها تجارب جمالية ذاتية، فهي ترمي إلى الإقناع، وتستهدف التأثير في السلوك والمواقف. فتحضر الاستعارة في الخطابة التي تنتزل "منزلة وسطى بين صناعة الجدل والاستدلال، وصناعة الشعر والتخييل". (5) وبغض الطرف عن الضروب الحجاجية القديمة والحديثة كالحجاج الجدلي المنطقي في الفلسفة اليونانية، والحجاج البلاغي في التراث العربي، نلفت الانتباه إلى أنّ الحجاج التداولي بوصفه ظواهر لغوية من روابط وعوامل وآليات وسلام، يتمظهر في كلّ الخطابات البشرية بما فيها الشعر ديوان العرب ذو الحضور المكثف، الدلالات المتشعبة في الأدب العربي.

سمات الحجاج اللغوي في شعر الإمام الشافعي

يتّسم الحجاج اللغوي بسمات مخصوصة فيما يتصل بالحجج التي يستند إليها المحاجج، تبرز منها: السياقية والنسبية والقابلية للإبطال.

أ- سمة السياقية

يتضمن القول مجموعة من المكونات الدلالية. والحجة بوصفها مكوناً دلالياً لاحقاً، جاء به المتكلم ليخدم مكوناً دلالياً سابقاً، تكتسي طبيعتها الحجاجية تبعاً للسياق. فقد تكون العبارة حجة في السياق الأول، وليست حجة في السياق الثاني. وفي ديوان الإمام الشافعي أمثلة لذلك منها:

"تَسَرَّ بِالسَّخَاءِ فَكُلُّ عَيْبٍ *** يَغْطِيهِ كَمَا قِيلَ السَّخَاءُ". (6)

ويحتوي هذا المثال على نتيجة مفادها (تسرّ بالسخاء)، وحجة تخدمها (كلّ عيب يغطيه السخاء)، والعبارة لا تكون حجة إلا في السياق الزمكاني المتعلق بـ (الجود والكرم والسخاء...). ولو استخدمنا الحجة نفسها في سياق آخر غير السياق المذكور، لفقدت قوّتها الحجاجية. بذلك فإنّ السياق هو الذي كساها طابعاً حجاجياً.

ب- سمة النسبية

تتفاوت درجات الحجج في الحجاج اللغوي. فهناك الضعيفة والمتوسطة والقوية. وتظلّ القوة الحجاجية نسبية، إذ قد يقدّم المتكلم حجة أولى ليخدم نتيجة معينة. فيردفها حجة ثانية أقوى منها لصالح النتيجة ذاتها. ومن أشعار الإمام الشافعي نستحضر الأبيات الثلاثة الآتية:

"ما في المقام لذي عقلٍ وذي أدبٍ *** مِنْ رَاحَةٍ، فَدَعَ الْأَوْطَانَ وَاعْتَرَبَ
سافر تجد عوضاً عَمَّنْ تفارقه *** وَأَنْصَبُ فَإِنَّ لَذِيذَ الْعَيْشِ فِي النَّصَبِ
إني رأيتُ وقوفَ الماء يفسده *** إِنْ سَاحَ طَابَ وَإِنْ لَمْ يَجْرَ لَمْ يَطْبِ" (7).

وهكذا فلتأكيد النتيجة ذاتها المتعلقة بضرورة السفر والاعتراب، ساق الشاعر ثلاثة أبيات، كل بيت يتضمن حجة. الحجة الأولى: عدم وجود الراحة في المقام، والحجة الثانية: إيجاد العوض في السفر، والحجة الثالثة: وقوف الماء وركوده مفسدة له. وهي حجة أقوى من سابقتها لتوفيقها بين الحقيقة والمجاز.

ج- سمة القابلية للإبطال

لعل من أهم ما يميز الحجج اللغوية عن القياس المنطقي المطلق هو كون القياس المنطقي بوصفه استدلالاً برهانياً حتمياً ومطلقاً غير القابل للإبطال. فيما تعدّ الحجج اللغوية قابلة للإبطال، وغير مستقرة على حال. وظاهرة الحجاج في حدّ ذاتها متذبذبة غير ثابتة، إذ كثيراً ما تتغير آلياتها، وتتحوّر ملامحها، حسب تغير مقام الكلام، وتبدل ظروف المتكلم، بالرغم من كونه الموضوع المتناول هو نفسه. (8)

ويمكن توضيح ذلك فيما يأتي:

"والشمس لو وقفت في الفلكِ دائمةً *** لَمَلَّهَا النَّاسُ مِنْ عُجْمٍ وَمِنْ عَرَبٍ". (9)

فأما في السياق المجازي، فكون الإنسان (الشمس) واقفاً دوماً في المكان ذاته هو بمثابة حجة تثبت أنّ الناس قد يملّونه. وأما في السياق الحقيقي، فلا تعدّ حجة لأنّ الشمس الحقيقية حتّى ولو ظلّت ساطعة، لا شأن للناس بها. بذلك فإنّ الحجج معرّضة لتبدل مستمرّ، وتغير دائم.

حضور الاستعارة في ديوان الإمام الشافعي

يحفّل شعر الإمام الشافعي (150، 204 هـ) بالزخارف اللفظية والأناقة اللغوية. كما يزخر بالمواعظ الرائعة والعبر الجميلة. إلّا أنّ حضور هذا الشعر، وتناوله في المشهد الأدبي العربي يبقى ضئيلاً، إذ ما زالت لم يحظ بالدرس النقدي، والتمحيص البحثي..

وتعدّ أشعار الإمام الشافعي دررًا تنضج بالحكمة والموعظة. كما أنّ منظوماته الشعرية تتسمّ بسلاسة اللغة وعمق المعنى، وتنأى عن اللفظ الغريب. تحمل من التوجيهات والإرشادات ما يعادل الدروس والعبر. وقد ورد في ديوانه جواهر حسان جزلة اللفظ، وقوية المعنى، وشريفة الغرض، منها ما قاله في الرضى بقضاء الله وقدره:

"دع الأيام تفعل ما تشاء *** وطب نفسا إذا حكم القضاء

ولا تجزع لحادثة الليالي *** فما لحواث الدنيا بقاء

وكن رجلا على الأهوال جلدا *** وشيمتك السماح والوفاء.."(10)

وما قاله في فضل الدعاء:

" أَتَهْزَأُ بِالدُّعَاءِ وَتُزْدِرِيهِ *** وَمَا تَذَرِي بِمَا صَنَعَ الدُّعَاءُ

سِهَامُ اللَّيْلِ لَا تُخْطِي وَلَكِنْ *** لَهَا أَمْدٌ وَلِلْأَمْدِ انْقِضَاءُ.."(11)

وكذا ما قاله في تزيّن الإنسان بالعلم والتقوى:

"وَمَنْ لَمْ يَذُقْ مَرَّ التَّعْلِيمِ سَاعَةً *** تَجَرَّعَ نَلَّ الْجَهْلِ طَوَلَ حَيَاتِهِ.

وَمَنْ فَاتَهُ التَّعْلِيمُ وَقْتَ شَبَابِهِ *** فَكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعًا لَوْفَاتِهِ.."(12)

ولا يفوتنا التذكير بما قاله الإمام الشافعي ارتباط سطوع نور العلم بترك المعاصي:

" شَكَوْتُ إِلَى وَكَيْعٍ سُوءَ حِفْظِي *** فَأَرْشَدَنِي إِلَى تَرْكِ الْمَعَاصِي

وَأَخْبَرَنِي أَنَّ الْعِلْمَ نُورٌ *** وَنُورُ اللَّهِ لَا يَهْدِي لِعَاصِي.."(13)

وقبل أن نقوم بإيراد نماذج من الاستعارات الواردة في ديوان الإمام الشافعي. يجدر بنا التعريف بالاستعارة لغة

واصطلاحاً:

ينصرف المعنى اللغوي للاستعارة إلى قولهم: استعار المال، إذا طلبه عارية، أي طلب شيء ما للانتفاع به دون

مقابل، على أن يرده المستعير إلى المعير عند انتهاء المدة الممنوحة له، أو عند الطلب.(14) أمّا الاستعارة في معناها

الاصطلاحي، فهي استعمال اللفظ في غير ما وُضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه، مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي. (15)

ومن شواهد الاستعارة في ديوان الشافعي قوله:

"دَعِ الْأَيَّامَ تَفْعَلْ مَا تَشَاءُ *** وطب نفساً إذا حكم القضاء".

فقد صرّح بالمستعار له (الأيام)، وحذف المستعار منه (الناس)، والقرينة المانعة هي (تفعل)، وذلك على سبيل الاستعارة المكنية التبعية المرشحة.

وقوله أيضاً:

"تَسْتَرُّ بِالسَّخَاءِ فَكُلُّ عَيْبٍ *** يغطيه كما قيل السَّخَاءُ".

فذكر المستعار له (المشبه) أي السخاء، وحذف المستعار منه (المشبه به) أي الغطاء، والقرينة الصارفة هي (تستر)، على سبيل الاستعارة المكنية التبعية المرشحة.

ومن أمثلة ذلك قوله:

"دَعِ الْأَيَّامَ تَغْدِرُ كُلَّ حِينٍ *** فما يغني عن الموت الدواء".

صرّح بالمشبه أو المستعار له (الأيام)، وحذف المشبه به أو المستعار منه (الإنسان)، وذكر القرينة المانعة المتمثلة في الفعل (تغدر). على سبيل الاستعارة المكنية المرشحة لأنّ القرينة (تغدر) تلائم المستعار منه، والتبعية لأنّ لفظ هذه القرينة عبارة عن فعل.

ولعلّه من الصعوبة بمكان تعداد كلّ الاستعارات التي اشتمل عليها ديوان الشافعي، لكننا أرحننا الحديث عن بعضها إلى المقام المناسب. إذ فضّلنا التذكير بمحمل الاستعارات ذات الصبغة الحجاجية في معرض اقترافنا أثر حجاجية الاستعارة في أشعار الإمام الشافعي.

حجاجة الاستعارة في شعر الإمام الشافعي

تحتل الاستعارة مكانة مرموقة في التراث البلاغي العربي، كما تتبوأ مكانة سامية في أعلى هرم الآليات اللسانية المعاصرة. فقد نعتها عبد القاهر الجرجاني (471 هـ) بقوله: "اعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون لللفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدلّ الشواهد على أنه اختُصَّ به حين وُضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم" (16).

ويذهب شاييم بيرلمان Ch.PERELMAN إلى انتقاد أي تصوّر للاستعارة لا يضع في حسابه بعدها الحجاجي، فقال: "على إنَّ أي تصوّر للاستعارة لا يلقي الضوء أهميتها في الحجاج لا يمكن أن يحظى بقبولنا. إلا أننا نعتقد أن دور الاستعارة سيتضح أكثر بربطه بنظرية التناسب الحجاجي... إننا لا نستطيع في هذه اللحظة وصف الاستعارة إلا بتصورها على الأقل من وجهة نظره فيما يتعلق بالحجاج، باعتبارها تناسباً مكثفاً ناتجاً عن ذوبان عنصر المستعار منه في عنصر المستعار له" (17).

ولكنّ الاستعارة الواحدة تتأسس على استعارات عديدة. وهي ليست فقط أشياء ينظر في أسبابها، إننا لا نستطيع تجاوز الاستعارة الواحدة إلا باستعمال استعارات أخرى. ويبدو أنّ القدرة على فهم التجربة من خلال الاستعارة عبارة عن حاسة، شأنها في ذلك شأن البصر أو اللمس أو السمع، وهذا يعني أننا لا ندرك العالم، ونمارس تجربته إلا بالاستعارات. (18)

وعطفاً على ذلك يتمظهر الدور الحجاجي للاستعارة مترواحاً بين استعمال اللفظ في الوضع الأصل، وتوظيفه في غير الأصل، الذي تدلّ عليه الشواهد. وفي هذا المضمار تفرّع الاستعارة في الدرس اللساني المعاصر فرعين:

1- الاستعارة الحجاجية: آلية لغوية يوظفها المرسل لتوجيه لرسالته إلى المرسل إليه، وتحقيق غاياته الحجاجية. وهي الأكثر تداولاً لتعلقها بمقصدية المتكلم وسياقاته التخاطبية في الحياة اليومية، والواقع المعيش ضمن خطابات أدبية وعلمية. وجاء في ديوان الشافعي هذا الضرب من الاستعارة في قوله:

"حَبَّتْ نَارُ نَفْسِي بِاشْتِعَالِ مَفَارِقِي *** وَأَظْلَمَ لَيْلِي إِذْ أَضَاءَ شَهَائِي" (19)

وهي استعارة مكنية تقتصد التقليل من حماس الإنسان بفعل بروز شيبه، وتحيل إلى الوهن الإنساني الناجم عن الشيخوخة. وهي حجة تدعم نتيجة من قبيل إقناع المتلقين بخفوت جذوة الحماس، ونقص روح المبادرة لدى فئة المتقدمين في السن.

2- الاستعارة غير الحجاجية (الجمالية): آلية لغوية يوظفها المرسل مقصودة لذاتها، غرضها الزخرفة اللفظية والتنميق الأسلوبي، دون مقصدية حجاجية. وقد جاء في ديوان الإمام الشافعي هذا النوع من الاستعارات مثل:

"يا مَنْ يُعَانِقُ دُنْيَا لَا بَقَاءَ لَهَا *** يُصْبِحُ فِي دُنْيَاهُ سَفَّارًا.." (20)

وهي استعارة مكنية مقصودة لذاتها، وإن أسهمت في توضيح المعنى وتقريبه من المرسل إليه فيما يتعلق ترك الدنيا والتأهب للآخرة.

وقد ذكر الجرجاني تقسيما تراثيا شبيها بذلك، لما أشار إلى ضربين من الاستعارة: أحدهما أن يكون لنقله فائدة. والآخر أن لا يكون له فائدة. والفائدة هنا تكمن في حصول غرض ما، ما كان ليحصل لولا تلك الاستعارة. (21)

أما في قول الإمام الشافعي في ديوانه: (22)

"شَكُوتُ إِلَى وَكَيْعٍ سُوءَ حِفْظِي *** فَأَرْشَدَنِي إِلَى تَرْكِ الْمَعَاصِي

وَأَخْبَرَنِي أَنَّ الْعِلْمَ نُورٌ *** وَنُورُ اللَّهِ لَا يَهْدِي لِعَاصِي."

فقد استخدم الإمام الشافعي استعارة حجاجية Metaphore Argumentative "نور الله" أو ما بها إلى المكانة الذي يحتلها العلم، حين شبهه بـ "نور الله" على سبيل الاستعارة التصريحية. إذ صرح بالمشبه به أو المستعار منه (نور الله)، وحذف المشبه المستعار له (العلم).

والاستعارة بعدها إحدى الوسائل الحجاجية التي تؤدي دورا بارزا في الإقناع والتأثير، كونها تمثل آلية من أرقى الآليات اللغوية وأقواها، لتحريك همّة المتلقي نحو الاقتناع، فلا يلجأ إليها المخاطب، إلا لثقتة بأنها أبلغ من الحقيقة حجاجا، تحدف إلى تغيير الموقف الفكري أو السلوك الانفعالي للمتلقي. وهو الأمر الذي يحدث إذا وظفنا هذا البيت الشاهد. فسرعان ما نطق الإنسان بمقول قول هذه الاستعارة التصريحية تمكّن فعلاً من إدراك قيمة العلم، وإحلاله مقامه السامي بوصفه نورا من الله عزّ وجلّ.

ويعزى إلى شامبيرلمان Ch Perlman الفضل في إخراج الاستعارة من البلاغة الكلاسيكية المعيارية الجمالية إلى اما أسماه البلاغة الجديدة، إذ سرعان ما أعطاها بعدا حجاجيا (23)، بعدما كانت صورة بيانية لا تخدم إلا الجانب الفني الجمالي.

أما علماء البلاغة القدامى فقد صنفوها مقوماً جمالياً، وإقناعاً تأثيرياً، "فالتمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته كساها أبهة، فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم، وإن كان حجاجاً كان برهانه أنور وسلطانه أفهر وبيانه أبهر" (24). نستدل من هذا الكلام على سمة الاستعارة في تحقيق الحجاج والتأثير في النفوس، فلا يعلو بعدها أي قول، لأن استعمالها بوصفها حجة يؤدي بالملتقي إلى الاقتناع، وتجعله يعن عقله فيها محاولاً إدراك حقائقها.

ومعلوم أن الاستعارة الحجاجية ذات صلة وطيدة بنظرية السلام الحجاجية. إذ تنبؤ الحجاج الاستعارية أعلى درجات السلم الحجاجي.

ونجد الإمام الشافعي في هذه الأبيات التي تحض على الترحال:

"ما في المقام لذي عقلٍ وذو أدبٍ *** مِنْ رَاحَةٍ فَدَعِ الْأَوْطَانَ وَاعْتَزِبْ.

سافر تجد عوضاً عَمَّنْ تفارقه *** وَأَنْصِبْ فَإِنَّ لَذِيذَ الْعَيْشِ فِي النَّصَبِ.

إني رأيتُ وقوفَ الماء يفسده *** إِنْ سَاحَ طَابَ وَإِنْ لَمْ يَجِرْ لَمْ يَطْبِ." (25)

يوظف بتفانٍ السلام الحجاجية Les échelles Argumentatives وهي نظرية لسانية تداولية منسوبة لألفالدديرو Oswald Ducrot. فأورد في سلمه الحجاجي حججا مرتبة ترتيباً عمودياً متدرجاً ساقها بعفوية ولكنها تنتهي إلى نتيجة واحدة، ألا وهي ضرورة السفر والترحال.

السلم الحجاجي

النتيجة: دَعِ الْأَوْطَانَ وَاعْتَزِبْ..

الحجة 3: إني رأيتُ وقوفَ الماء يفسده.

الحجة 2: أَنْصِبْ فَإِنَّ لَذِيذَ الْعَيْشِ فِي النَّصَبِ.

الحجة 1: سافر تجد عوضاً عَمَّنْ تفارقه.

وهكذا نجد الشاعر الإمام الشافعي في سُلّمه حجاجي الذي صاغه بإتقان، قد انطلق بالحجة الضعيفة، فالحجة القوية، فالحجة الأقوى (الاستعارة) إلى غاية النتيجة. ذلك لأنّ الحجة الاستعارية أقوى من الحجة العادية. فقولنا: "استشهد أسد الأوراس" أقوى من قولنا: "استشهد مصطفى بن العيد". ويتضمّن الخطاب الأدبي الشعري المتمظهر في ديوان الشافعي مجموعة من الحجج، صنّفها فقيه الشعر وشاعر الفقه حسب درجات قوّتها، وتدرّج في الارتقاء بها من الأدنى إلى الأعلى، لتخدم العبر المستخلصة من الخطاب. ويؤدي تدرّج هذه الحجج إلى نتيجة جوهريّة. وينمّ هذا الأداء اللغوي عن الكفاءة اللسانية الحجاجية التي اتّصفت بها الذات الشاعرة المبدعة الورعة، ممّا ارتقى بها إلى مصاف العلماء الخالدين.

خاتمة

ختاماً لا يسعنا إلا أن ننتهي إلى جملة من النقاط المتعلقة بحجاجية الاستعارة في شعر الإمام الشافعي نوجزها فيما يأتي:

— يعدّ الحجاج ظاهرة لغوية طبيعية ومنطقية، لذلك غالباً ما يستند إليه الدارسون في مقارنة النصوص وتحليل الخطابات نثرية كانت أو شعرية.

— إن اللسان البشري الطبيعي ذو وظيفة حجاجية مهيمنة، مهما كان الخطاب الذي يتوسّله بما في ذلك الشعر بصفة عامة، وشعر الإمام الشافعي على وجه الخصوص.

— والإمام الشافعي في أشعاره لا يهّمه إخبار المتلقين ولا نقل المعلومات إليهم، بقدر ما يصبو إلى التأثير فيهم، ويرمي إلى إقناعهم، ويستهدف اقتناعهم بسرعة البديهة وحسن التخلّص، وهو يعدّ توجيهي تعليمي بالدرجة الأولى.

— إنّ لغة الإمام الشافعي من خلال ديوانه تبدو راقية إمتاعية لا تتسمّ ببنية منطقية، بل هي ذات منطق داخلي خاص، ممّا يكسبها طابعاً إقناعياً مضمراً.

— الخطاب الشعري لدى الشافعي بمادته التعليمية وقضاياها اللغوية ومقاصده السياقية يسمو إلى مقام الحياة. فهو شعر نادر يتّجه اتجاهاً: أحدهما تخييلي جمالي إمتاعي. والآخر حجاجي جلالى إقناعي، ليرسّخ موقفاً، أو يعدّل سلوكاً. كما أنّه مسبوك وفق إستراتيجيات تخاطبية تتضمن التضامن والتلميح والتوجيه.

— ديوان الشافعي عبارة عن منظومات شعرية مسبوكه بوصفها درراً تنويرية تربوية، تتضمن قيماً اجتماعية زاخرة بالدروس والعبر. فهي تنأى عن المفهوم الكلاسيكي للشعر الإمتاعي بوصفه فناً لذاته. بل تتعدّى ذلك لتحمل طابعاً حجاجياً من أجل التأثير في جمهور المتلقين.

-تتسبب الاستعارة بوصفها آلية حجاجية قوية الإستراتيجيات الحجاجية والوسائل الإقناعية التي وظّفها الإمام الشافعي من أجل إقناع المتلقي. إذ كان وقعها فعالاً في أذهان جمهور القراء، وقد لجأ إليها الفقيه الشاعر بوصفه مرسلًا يؤدي رسالته بإخلاص وأمانة إلى الأجيال الصاعدة المتلاحقة.

هوامش وإحالات

- (1) يراجع: عمر بلخير، معالم لدراسة تداولية وحجاجية للخطاب الصحافي الجزائري، أطروحة دكتوراه مخطوطة، جامعة الجزائر، 2006/2005، ص 55.
- (2) يراجع: عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 2004، ص 457.
- (3) شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن أعمال مخبر البلاغة والحجاج، جامعة منوبة، تونس، ص 352
- (4) ديوان الشافعي، تحقيق وتعليق محمد الزعبي، دار الجليل، بيروت، ص 15..
- (5) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، منشورات جامعة منوبة، ط 2، تونس، 2007، ص 18.
- (6) ديوان الشافعي، ص 16..
- (7) ديوان الشافعي، ص 26.
- (8) يراجع: عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب...، ص 461.
- (9) ديوان الشافعي، ص 27.
- (10) ديوان الشافعي، ص 15.
- (11) ديوان الشافعي، ص 17.
- (12) ديوان الشافعي، ص 29.
- (13) ديوان الشافعي، ص 54.
- (14) عبد الرحمن حبنكة الميداني، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار الفكر، بيروت، ص 229.
- (15) أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص 276.
- (16) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر، دار المداني، القاهرة، 1991، ص 20.
- (17) Ch. Perelman et LA. Olbrechts-Tyteca, La nouvelle Rhétorique. Traité de l'Argumentation, collection logos, paris, 1958.p535.
- (18) يراجع: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيّا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، الدار البيضاء، ص 221.

- (19) ديوان الشافعي، ص 20.
- (20) ديوان الشافعي، ص 42.
- (21) (عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 32.
- (22) ديوان الشافعي، ص 54.
- (23) ينظر، محمد الولي، الاستعارة فيمحطات يونانية وعربية وغربية، مطبعة الكرامة، الرباط، 2005، ص 453.
- (24) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 115.
- (25) ديوان الشافعي، ص 26.

المصادر والمراجع

- أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع.
- الإمام الشافعي، ديوان الشافعي، تحقيق وتعليق محمد الزعبي، دار الجيل، بيروت.
- جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيها بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، الدار البيضاء.
- شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن أعمال مخبر البلاغة والحجاج، جامعة منوبة، تونس.
- عبد الرحمن حبنكة الميداني، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار الفكر، بيروت.
- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر، دار المداني، القاهرة، 1991.
- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، منشورات جامعة منوبة، ط 2، تونس، 2007.
- عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 2004.
- عمر بلخير، معالم لدراسة تداولية وحجاجية للخطاب الصحفي الجزائري، أطروحة دكتوراه مخطوطة، جامعة الجزائر، 2006/2005.
- ينظر، محمد الولي، الاستعارة فيمحطات يونانية وعربية وغربية، مطبعة الكرامة، الرباط، 2005.
- Ch. Perelman et LA. Olbrechts-Tyteca, La nouvelle Rhétorique. Traité de l'Argumentation, collection logos, paris, 1958.

دور حاضرة توات في نشر الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء

The role of Touat Civilization in the spread of Islam throughout the Sub-Saharan africa

د. خديجة حالة، جامعة أحمد دراية أدرار، الجزائر

ملخص:

يسعى هذا المقال إلى تسليط الضوء على دور أهل توات في نشر الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، فقد عرفت حاضرة توات على مر التاريخ بأنها أرض أمان واطمئنان، وكانت مقصدا لتوافد الكثير من العلماء والزهاد، مما دفع الكثير منهم إلى الاستقرار بها، وتكثفت معه أشكال التفاعل الحضاري، فأصبح لتوات دوراً متميزاً في نقل الإشعاع العلمي والحضارة الإسلامية إلى إفريقيا جنوب الصحراء، فبفضل جهود التواتيين توسع امتداد الإسلام إلى إفريقيا، وتغلغلت معه الثقافة الإسلامية واللغة العربية، وتحفل كتب التراجم بذكر الكثير من العلماء، والقبائل والطرق الصوفية والتجار الذي تولوا مهمة التواصل العلمي والثقافي مع حواضر إفريقيا.

الكلمات المفتاحية: توات، عبد الكريم المغيلي، قبيلة كنتة، قبيلة فلان.

Abstract ;

This research paper aims to highlight the essential Touati peoples role in spreading Islam all around the Sub-Saharan Africa. It was familiar that the region of Touat was an area of peace and harmony, which attracted enormous delegations of scholars and Ascetics who settled there, the civilization therefore had grown to flourish and this latter Touat had played a distinct role in transferring the knowledge radiation and Islamic civilization to sub-Saharan Africa. it was thanks to the Touati scholars the extension of Islam to Africa had been realized along with the Arabic language. The historical and accounts of translations had mentioned many scholars, tribes ,Sufi methods and traders who undertook the task of transferring knowledge and aspects of culture to Sub-Saharan African dwellers.

Keywords; touat, Abdul-Kareem Al-Maghili, The Kounta Tribe, The Foullan Tribe.

مقدمة

يعتبر إقليم توات على مر العصور نقطة عبور بين حواضر الشمال وإفريقيا جنوب الصحراء، ومركزاً علمياً حضارياً ذو أبعاد ثقافية مهمة، أثري الحياة العلمية للإقليم وأعطاه خصوصية معرفية وفقهية تمكن من خلالها حمل مسؤولية نشر الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، وإنشاء العديد من المدارس والزوايا للتدريس والإيواء، فكان هدف التّواتين نشر الدين الإسلامي وتعليم اللغة العربية، وقبل الولوج في صلب الموضوع يستوجب علينا التعريف بمحاضرة توات وموقعها الجغرافي، بعدها نعالج إشكالية هذا البحث والتي تدور حول الطرق والوسائل العملية التي اتخذتها توات في نشر الإسلام .

أولاً: التعريف بمحاضرة توات

يحمل مصطلح "توات" أبعاداً ودلالات جغرافية تتناسب طرذاً مع المتغيرات التاريخية التي عرفها الإقليم، إذ يطلق على أجزاء عديدة من ولايتي أدرار و تمنراست الجنوبيتين حالياً، بينما رسم له المؤرخون السابقون حدود ذات معالم متباينة، اتسمت بالبساطة أحياناً وبالتركيب أحياناً أخرى.

فتحتل منطقة توات موقعا جغرافيا استراتيجيا مابين شمال الصحراء والساحل الإفريقي المسمى من قبل الجغرافيين والرحالة العرب بلاد السودان، إذ يحدها شمالا واد الساورة، الذي يربطها بحواضر المغرب الأوسط وكور المغرب الأقصى، شاقا مجراه بمحاذاة العرق الغربي الكبير، وجنوبا رق تنزروفت المنبسط نحو أصقاع بلاد السودان، وشرقا واد امقيدن (امكيدن) مركز استقطاب القبائل الوافدة نحو الصحراء، وغربا عرق شاش(1).

فيقع إقليم توات بين خطي الطول 01 درجة شرقا و 04 درجة غربا، وبين دائرتي عرض 26 درجة و 30 درجة شمالا (2)، ويتشكل الإقليم من ثلاث وحدات أساسية هي: تينجورارين، توات الوسطى، تيدكلت.

منطقة تنجورارين

فتقع تنجورارين في الجهة الشمالية من الإقليم تمتد من تيلكوزة شمالا، إلى سبع جنوبا، على مسافة تقدر ب 270 كلم تقريبا (3)، ومن أهم قصور تنجورارين: قصور أوقروت، وقصور تيلكوزة وقصور أجفريت وقصور تيميمون، وقصور أولاد سعيد، وقصور تقانت، وقصور حيحة، وقصور شروين، وقصور الزوى ودلدول وقصور الدرامشة، وقصور تسابيت وقصور السبع (4).

منطقة توات الوسطى

أما توات الوسطى فتمتد من قصور بودة وتيمي شمالا، إلى رقان جنوبا على مسافة 200 كلم تقريبا، وإلى الشرق من توات الوسطى (5)، ومن أهم قصورها: قصور بودة وقصور تيمي وقصور تمنطيط وبوفادي أو أولاد الحاج، وقصور تسفاوت أو فنوغيل وقصور تامست وقصور زاوية كنتة وقصور انزجير وقصور سالي وقصور رقان (6).

منطقة تيدكلت

توجد تيدكلت تمتد من أولف، إلى فقارة الزوا بعين صالح شرقاً، على مسافة تقدر بـ 150 كلم، وبزيادة المسافات الفاصلة بين المناطق الثلاثة، نجد أن المسافة بين أول إقليم وآخره تناهز 700 كلم (7)، ومن أهم قصورها: قصور أولف وقصور اقبلي وقصر تيط وقصور اينغر وقصور عين صالح. ويحمل قصور توات تزيد عن ثلاثمائة قصر .

تسمية توات

اختلف المؤرخون والرواة في أصل التسمية (توات)، وتباينت آراؤهم وتفسيراتهم حولها، وسلكوا في ذلك طرائق قديداً، لكنهم اتفقوا على أن تاريخ عمارتها واختطاطها قديم، يسبق زمن حملها لهذا الاسم، بدليل الشواهد والبقايا الأثرية وكتابات الرحالة والجغرافيين القدماء أمثال: هوميرو "homére" وهيرودوت "hérodote" وبتوليمي "ptolémée"، إضافة إلى تقييد ووصف المؤرخين العرب أو المسلمين أمثال: اليعقوبي (ق3هـ)، الاصطخري. المسعودي. ابن حوقل. المقدسي (ق4هـ) البيروني . البكري (ق5هـ)، الإدريسي (ق6هـ)، البغدادي. ياقوت الحموي. ابن سعيد. العبدري. المراكشي (ق7هـ)، التجاني. ابن بطوطة. ابن خلدون (ق8هـ)، الحسن الوزان (بين ق9هـ وق10هـ)، والعباشي (ق11هـ)، وإن كان معظم أولئك المؤرخين المسلمين لم يشير إلى توات مبنًى، فإنه قد أشار إليها معنى بذكر حدود ومواصفات مطابقة لتركيبة الإقليم وجغرافيته، أما التفسير اللغوي والاصطلاحي لـ "توات" فقد اخذ مسارات متعددة منها:

- الرواية التي انفرد بها المؤرخ التواتي محمد بن عمر البداوي الجعفري، حيث أرجع السبب في التسمية إلى القرن الهجري الأول: «على ما يحكى أنه لما استفتح عقبة بن نافع الفهري بلاد المغرب ووصل إلى ساحله، ثم عاد لواد نون ودرعة وسلجلماسة والفائحة، ووصلت خيله توات وذلك في تاريخ 62هـ - 682م فسألهم عن هذه البلاد يعني توات وعن ما يسمع ويفشى عنها من الضعف هل تواتي لنفي المجرمين من عصاة المغرب، ينزله بها أو يجليه بها، فأجابوه أنها تواتي لهذا الإرب، فانطلق اللسان بذلك أنها تواتي، فتغير اللفظ على لسان العامة لضرب من التخفيف لجري العادة بذلك...».

لا يمكن الاعتداد بهذه الرواية لخلوها من أي سند تاريخي منسوب إلى مصادر تاريخية كابن الأثير أو البلاذري أو ابن خلدون أو غيرهم بل اعتمدت على ما يحكى وكذلك المؤرخين الذين تتبعوا حملة عقبة بن نافع الثانية بين 60 و63هـ - 680 و683م لم يذكروا انحداره جنوباً نحو أقاليم صحراوية بالمغرب الأوسط أو المغرب الأقصى، بل سلك طريقاً ساحلياً (8).

- أما الرواية الثانية التي نسوقها في هذا النطاق فهي رواية محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق البكري (ت 1374 - 1955م) فهو يرى في "كتابه درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام" أن سبب تسميتها بهذا الاسم يعود لعهد الدولة الموحدية، فملوك هاته الدولة ما عرفوا هاته الأرض إلا بكونها منطقة مليئة بالخيرات فدأبوا على أخذ ما فيها من أتوات، ومن يومها غلب عليها الوصف فصار أهلها يعرفون بأهل الأتوات (9)، وهذه الرواية أصح ... قال في المصباح التوت هو الفاكهة والجمع أتوات، فعرف أهل هذه البلاد بأهل الأتوات، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه "ورغم أن هذا التفسير اعتمده كثير من المؤرخين أمثال: "محمد بن عمر الجعفري البوداوي" و"مولاي أحمد الطاهري الإدريسي" و"محمد باي بلعالم"، إلا أنه يبدو مضطرباً، إذ لا يُعقل أن يحمل

قطر اسم مكوس وأتوات فرضت عليه في فترة محددة طول تاريخه، وإلا لحملت معظم الأقطار اسم توات، ولَسَّارح ساكنوها إلى محو ذلك الاسم من ذاكرتهم لأنه مرتبط بضرائب قديموها عن غير طيب خاطر، وهم الذين وصفهم ابن خلدون بأنهم أهل عدد وعدة ويُعدّ عن هزيمة الأحكام وذلّ المغارم ثم أن هذه الرواية مركبة من روايتين، تاريخية متعلقة بالأتوات، ولغوية تُشار إليها بفاكهة التوت وجمعها؛ كما يُستبعد أن تلجأ الدولة الموحدية (541 هـ / 1146 م - 668 هـ / 1270 م) ذات الشأن العظيم والإقليم الواسع إلى استغلال خيرات أقاليم صحراوية بعيدة، من أجل إرضاء قبائل بدوية قريبة من مركز السلطة، وقد انصرفت همتها في مبتدأ أمرها إلى إقامة العدل ومحاربة الجور وتوحيد الأمصار (10).

• أما الرواية التي تعود إلى أوائل القرن 8 هـ، حيث أورد السعدي في تاريخه قصة متعلقة بسلطان مالي المدعو "كنكن موسى"، مؤداها أنه عزم حج بيت الله الحرام في أوائل القرن 8 هـ، واصطحب معه قوة عظيمة وجماعة كثيرة، وأثناء مروره بموضع توات تخلف كثير من أصحابه عن الركب، بسبب وجع أصابهم في أرجلهم من شدة المشي، يُسمى توات في لغتهم، فسمي الموضع باسم ذلك المرض (توات) (11).

والظاهر أن هذه الرواية التي أوردها السعدي (القرن الثامن للهجرة)، يعترها الضعف من باب أن لا أحد من المؤرخين التواتين أورد هذه الرواية أو اعتد بها، إذ من المنطق أن يطلق أهل توات اسم وجع رجل على منطقتهم لما تحمله الكلمة من الازدراء، ثم إن ما يدحض هذه الرواية أيضاً هو زمانها؛ بحيث أن هناك وجود لاسم توات في كتابات ما قبل القرن الثامن للهجرة، كالرواية التي تتحدث عن قدوم الولي الصالح مولاي سليمان بن علي إلى توات وهي تعود إلى القرن السادس للهجرة (12).

• أما الرواية التي أوردها صاحب نسيم النفحات مولاي أحمد الطاهري الإدريسي (ت 1399 هـ / 1979 م)، حيث نَحَى بالاسم منحى لغويًا، فتوات في نظره مشتق من الفعل "واتى يواتي تواتي، بمعنى تناسب وتليق. يقول عن ذلك: « سُميت توات بهذا الاسم لأنها تواتي للعبادة، أي تليق بها، لأن كل من قدم إليها من الأولياء المنقطعين تواتيه للعبادة، فلذلك سكنها كثير من أولياء الله الكمل العارفين، وقيل من الأتوات أي المغارم والمكوس أو الفواكه، والله أعلم » (13).

رغم التفسيرات اللغوية لهذه الرواية إلا أنها لم تقطع الأمر أو تحسم فيه، بدليل إيراد احتمالات أخرى بين ثناياها كالمكوس أو الفواكه. كما أنّ توات وإن كانت تواتي للعبادة والانقطاع عن الدنيا والتفرغ لذكر الله، فإنها تواتي أيضاً لنفي المجرمين من غُصاة المغرب.

يظهر من خلال عرض الروايات السابقة الاختلاف الجليّ البين في تفسير أصل تسمية توات، ما بين اشتقاق لغوي أو تأصيل اصطلاح، لكن الأرجح والأقرب إلى الصواب أن اسم توات بربري قديم قديم قبائل زناتة التي اختطت الإقليم، فلا تمايز واضحاً إلا ما احتفظت به أسماء القصور التي عرضناها، ومعظمها لا يزال يحمل إلى اليوم معانٍ بربرية مثل طلمين (النواك)، تساييت (المكان المعزول) تنيلان (مكان الأحرار)، آدرار (الجليل)، تامست (النار)، تيلولين (منبت الكلال)، سالي (علاق الراحلة)، ركان (الجمال الراقد)، تيط (العين)، إينغر (الشعبة) وغيرها كثير وبعضها الآخر يحمل معانٍ عربية مثل: زاوية الدباغ، أولاد محمود، أولاد علي، أولاد إبراهيم، عين صالح... الخ، وقد ساهمت كتابات كل من: ابن

بطوطة وابن خلدون والحسن الوزان والعباشي في تداول اسم توات ونشره على نطاق واسع، فتضاعفت أهمية الإقليم وزادت الرغبة في سبر أغواره (14) .

ثانيا: انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء

عرف إقليم توات الكثير من التقلبات والتغيرات بسبب الأنظمة المتعاقبة، وقيام الدول وسقوطها، فوجد أهل توات أنفسهم مضطرين لتأسيس نظام سياسي يتماشى مع البيئة الجغرافية والتركيبية الاجتماعية المحيطة بهم، فأصبح شيخ القبيلة يتمتع بالسلطة المطلقة، وجميع أحكامه ملزمة ومنفذة وفق النصوص الشرعية. وكان تواجد المغيلي بتوات أحد أهم الدعائم التي رسخت النظام السياسي وفق الإسلام، ووسعت دائرة انتشاره في إفريقيا جنوب الصحراء.

كان لعلماء توات ومشايخها في كل العصور القديمة والحديثة دور متميز في نقل الإشعاع الثقافي الإسلامي إلى الشعوب السمرات، إذ يؤكد أغلب المؤرخين أنه بجهود العلماء تغلغلت الثقافة العربية في إفريقيا الغربية، وأصبحت اللغة العربية لغة التخاطب في المراسلات الرسمية للدول الإفريقية الإسلامية بالإضافة إلى أنها كانت اللغة المستعملة في التجارة التي كانت بأيدي العرب (15).

يعود الفضل في انتشار الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في إفريقيا جنوب الصحراء إلى ثلاث وسائل أساسية وهي طرق القوافل التجارية، والتجار والعلماء والطرق الصوفية.

فقد تميز علماء توات بالنبوغ في العلم وخفة الحركة ومخالطتهم للسكان الأفارقة، وقد اختار الكثير منهم الجهاد السلمي فربة لله، وهذا ما أسهم في انتشار الإسلام بشكل واسع في إفريقيا وبطريقة سلمية، ومنذ فتح المغيلي طريق إفريقيا أمام الدعاة تعود علماء توات على زيارة الأقاليم السودانية، والمكوث بها لتدريس العلم وإمامة المسلمين ونشر الإسلام، وتحفل كتب التراجم بذكر الكثير من أولئك الدعاة والمتصوفة المجاهدين في أدغال إفريقيا من أجل نشر رسالة الإسلام (16).

1- دور العلماء في نشر الإسلام

تمثل توات منبعاً ومحطة للعلماء والزوايا وموقعا استراتيجيا لأنها من أهم الأقاليم التجارية التي فتحت نقطة عبور بين الشمال والجنوب بل حتى مع الخارج، فتوات عاصمتها تخطيطاً من أهم الأسواق التجارية خلال العصور الوسطى وكذا مقصداً لمجموعة من العلماء الذين أقاموا لها الزوايا لتدريس علوم الشريعة الإسلامية ومن هؤلاء محمد بن عبد الله المغيلي والشيخ العصوني والشيخ الكتي وغيرهم (17)، فالحركة العلمية في القطر التواتي قد بلغت مركزاً متقدماً، تضاهي نظيراتها في العالم الإسلامي، وأصبح اسمها مرادفاً لحواضر مثل: فاس، تلمسان، الجزائر، سلجلماسة، تمبكتو، القاهرة، المدينة المنورة... بل أكثر من ذلك شكلت رافداً لمناطق مختلفة (18).

فقد حظي علماء توات الذين انتقلوا إلى السودان الغربي بحفاوة بالغة، ولم يكن المغيلي وحده من حظي بالتكريم والإشادة، فقد رحب ملك برنو كداي بالشيخ محمد الطاهر الفلاني وولاه حطة السلطان، ويذكر عبد الرحمان السعدي أن

كثيرا من علماء توات استقروا في تمبكتو ومنهم الشيخ أبا القاسم التواتي الذي كان محل احترام وتقدير الجميع، حتى إن السلطان أسكيا الحاج موسى كان يحرص بعد كل صلاة على الملاقاة به للتسليم عليه والتبرك به (19).

وقد أبدى أهل السودان الغربي شغفا ورغبة في توسيع مداركهم العلمية، وذلك بالترحال للمراكز الثقافية الهامة في المغرب العربي ومصر لينهلوا العلم منها وعند عودتهم، يتولى بعضهم ارفع المناصب، فيعض هذه الطبقات المتعلمة في السودان الغربي من أئمة ودعاة وقضاة ومعلمين كانت تنجح إلى مراكز الصحراء العريقة كتوات، وواد سوف، وورقلة، ووادي ميزاب، وغيرها. لتلقي العلم والفقه والشريعة وأصول المذهب المالكي، وهو المذهب الرئيسي في السودان الغربي، ويرجع انتشار هذا المذهب وتوطيده هناك لعدة أسباب منها ملائمة هذا المذهب لطبيعتهم، فهو مذهب عملي يعتد بالواقع ويأخذ بأعراف الناس وعاداتهم، ويناسب بساطتهم في الصحراء دون تكلف أو تعقيد، فهم يميلون إلى البساطة والوضوح، والحرص على التمسك بالدين الإسلامي وأصوله خوفا من الانزلاق في مهاوي الضلالات ومحاربة البدع، فمنذ القرن الخامس عشر ميلادي اعتبر الإقليم التواتي مركزا أماميا لنشر الإسلام بالمدن السودانية الواقعة بالقرب من الأطراف الجنوبية للصحراء الجزائرية. فيعتبر الشيخ الفقه محمد بن عبد الكريم المغيلي من أكبر رواد الحركة الإصلاحية في توات وفي ممالك إفريقيا الإسلامية التي تحول بها كثيرا.

لقد ظل أثر ونفوذ الشيخ المغيلي يمتد ويقوى حتى بعد وفاته في جميع أنحاء السودان، وقد كانت تعاليمه التي اعتنقها الكنتيون والفلانيون بمثابة خميرة لقيام حركات إصلاحية خلال القرن التاسع عشر الميلادي في السودان الأوسط والغربي (20).

ولم يكتف علماء توات بالتدريس والإمامة، فقد نقلوا كثيرا من المخطوطات إلى بلاد السودان الغربي، وانشئوا العديد من المدارس والرباطات، وبذلك أسهموا في إرساء نهضة علمية بمختلف الحواضر التي زاروها ودّرسوا بها، وحاز التواتيون نتيجة ذلك على مكانة مرموقة بين الأفارقة بوصفهم حملة رسالة ودعاة في سبيل الله، كما عرفوا بمكانتهم الاقتصادية والعلمية، حتى إن بعضهم أصبح له نفوذ بارز في تلك الحواضر، فمنهم الفقيه والصوفي، وقائد ركب الحج، ومستشار السلطان، ومما يذكر في التأكيد على مكانتهم أن حاكم تمبكتو استنجد بالفقيه الشيخ أحمد بن عبد العزيز القوراري وصديقه الشيخ محمد ابن الشيخ أحمد بابا التمبكتي عندما تمكن منه خصمه القائد الفلاني بن عيسى البربوشي فقبلت شفاعتهما، وأطلق سراحه (21).

وأبو زيد عبد الرحمان بن عمر التنايني (ت1189/1775م) الذي زار جنوب الصحراء مرتين، وصف لنا طريقته في التدريس حيث يقول: انه استمر في تعليم الطلبة طول النهار، لا يعود لمنزله إلا بعد العشاء بساعات، وكان يدرس بأربع لغات وهي: العربية، الدارجة، لغة الطوارق، واللغة التكرورية، كما كان حليما، صبوراً، في تعامله مع طلبته (22).

ومن بين العلماء كذلك الذين حازوا على مكانة مرموقة في تمبكتو الفقيه أبو الأنوار بن عبد الكريم التتلاي (ت1168هـ-1755م) الذي استقر فترة يعمل في الإفتاء والتدريس، واليه يعود الفضل في تأسيس حاضرة لمَبْرُوك الموجودة في شمال مالي (23) .

ومن العلماء كذلك الذين انطلقوا من زوايا توات إلى غرب إفريقيا لنشر الإسلام واللغة العربية، وسط السكان الأصليين نذكر:

- الطالب سيدي أحمد التواتي بن محمد (ت 1188هـ).
- الحاج أحمد بن الحاج الأمين الملقب بالتواتي الغلاوي (ت1157هـ).
- سيد المختار الكنتي (ت1226هـ).
- الشيخ محمد بن أب المزمري الذي يُعد من أبرز الشخصيات العلمية بتوات حيث انه يعرف بصاحب الجولان، فلقد جال في المغرب الأقصى وفي مالي مثل تمبكتو وأروان بغرض الاستفادة والإفادة.
- الشيخ محمد الحسن الفلاني القبلاوي (ت1352هـ). (24)
- ومرور الزمن أصبح التنقل من توات إلى إفريقيا جنوب الصحراء ضرورة علمية ملحة إِمَّا لاستزادة العلم أو للتدريس ومنها ذاع صيت التواتيين عند الأفارقة، وما أكثر العلماء الذين تعذر على الباحثين تتبعهم.

2- دور الطرق الصوفية في نشر الإسلام

كان للطرق الصوفية نشاط وانتشار كبير في منطقة توات، لكونها بيئة مناسبة للعبادة والزهد، وقامت الطرق الصوفية إلى جانب دورها في نشر أوراد الطريقة، بنشاط علمي كبير كما اهتمت بتحفيظ القرآن ونشره، واحتضنت اللغة العربية، والثقافة الإسلامية، وأنفقت بسخاء على نشر تعاليمها وأورادها، ولكون معرفة الأوراد نشاط أساسي من شروط التصوف. فقد ساعدت في القضاء على أمية الحرف والتحفيز على طلب العلم، كما شكلت الطرق الصوفية رباطا روحيا جمع منطقتي توات وإفريقيا على مر الزمن، وكانت توات بمثابة البوابة التي مرت هاته الطرق لإفريقيا(25)، وفي مقدمتها :

- الطريقة القادرية.
- الطريقة الموساوية.
- الطريقة الشيخية.
- الطريقة التيجانية.

فخلال القرن السابع عشر نقل علماء توات الطريقة القادرية إلى السودان، ويرجع الفضل في ذلك إلى الجماعة الكتبية، حيث استقروا في الأزواد شمال مالي وأنشعوا فرعا لزوايتهم، وكان من أشهرهم الشيخ سيدي المختار الكنتي الكبير شيخ قبيلة كنتة، وابناه سيدي محمد وسيدي أحمد، وقد زاولوا في تمبكتو التعليم والتجارة ونشروا الطريقة، وأصبحت لهم مكانة معتبرة في السودان، وانتشرت الطريقة الرقادية انطلاقا من زاوية كنتة في أقاليم التكرور (26)، حيث تذكر كثير من الروايات التي أوردها الشيخ مولاي التهامي الغيتاوي عن جماعة جاءت إلى شيخ الزاوية سيدي

علي بن الشيخ أحمد الرقادي تطلب مساعدته (27): "ورد إلى الزاوية الرقادية التواتية جماعة من أروان يطلبون مرشدا ومعلما فأرسل إليهم الشيخ سيدي الأمين المعروف بذي النقاب وامثل أمره ونزل عندهم بأروان في قبيلة أولاد الشيخ أحمد أقادة، حتى مات عندهم بأروان روضته مشهورة مقصودة وهو شقيق الشيخ أحمد بن عمر المذكور دفين تمبكتو ومازال أولادهم وفروعهم بتلك البقاع" (28).

وتنسب الطريقة الموساوية إلى الشيخ أحمد بن موسى بن خليفة (29)، أما الطريقة الشيعية فترجع إلى عبد القادر بن محمد بن سليمان (30)، ونقل بعض علماء توات الطريقة التيجانية التي ذاع انتشارها في السودان كذلك، وتذكر بعض المصادر أن مؤسس الطريقة أحمد التيجاني كانت له علاقة وطيدة مع عالم قرارة سيدي محمد بن الفضيل، ولم يقتصر دور التيجانية على الجانب الديني والاجتماعي بل تعداهما إلى الجانب السياسي، إذ ظهرت العديد من الدويلات التي استندت إلى دعوتها إلى الطريقة التيجانية مثل دولة الحاج عمر (1798-1865) ودولة الشيخو أحمدو (1815-1852) وأسهمت بذلك الطريقة التيجانية في نشر الإسلام والثقافة العربية على نطاق واسع في غرب ووسط إفريقيا (31).

وبعض النظر عن أسماء الطرق الصوفية ومسمياتها والآراء التي نادى بها، والأفكار التي حاولت نشرها، فإن هذه الطرق قد لعبت دوراً كبيراً في نشر الدين الإسلامي في إفريقيا جنوب الصحراء، وما يجمع هذه الطرق الصوفية الأربعة السالفة الذكر الزوايا والكتاتيب وحلقات الذكر التي تكون بعد الصلوات الخمس وفي أيام متعارف عليها بين مريدي الطرق الصوفية التي تكون عادة ليلة الجمعة وفي نهارها هذه اللقاءات اليومية والأسبوعية ساهمت في جذب العديد من المريدين الجدد إليها ولزواياها المتواجدة والمتزامية الأطراف في الصحراء الغربية (32).

وعرفت هذه الطرق نقلة نوعية بسبب أول اصطدام حضاري ما بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية التي كانت تقودها فرنسا خلال القرن التاسع عشر في نشر تعاليم الطرق الصوفية، ولا ننسى ركب الحج في النقاط التي تتجمع بها الحجاج بالأزواد ثم توات والمدة الزمنية التي كان يستغرقها الركب والتي تدوم في الغالب سنة هذه أهمية تؤدي إلى تفاعل حضري بين الشيوخ والمريدين (33). وقد ساعدت مؤلفات الطرق الصوفية على انتشارها وعلى التصدي لكثير من البدع والخرافات التي سادت حوض نهر النيجر، فتولى أتباع هذه الطرق القيام بمهمة تدريس وتعليم الناس القضاء ونشر قواعد الدين الإسلامي باللغة العربية كتابة وقراءة، وأصبح لها طموح سياسي أدارت من وراءه توحيد المسلمين ونشر الإسلام في غرب إفريقيا (34).

ولم يكتف التواتيين بنشر الطرق الصوفية كما وردت إليهم بل عملوا على إعطائها الخصوصيات الصحراوية والإفريقية التي تساهم في انتشار الطريقة من جهة وإدخال الأفارقة في الإسلام بيسر من جهة أخرى، وعليه انتشرت في بلاد السودان الغربي الطريقة القادرية على الطريقة الكنتية التي قعدها الشيخ المختار الكنتي الكبير (35)، ولم يساهم التواتيون في نشر الطرق الصوفية في إفريقيا فحسب، بل أدلو بدلوهم في تأسيس البعض منها: كالطريقة الرقانية التي أسسها الشيخ مولاي عبد المالك الرقاني (ت 1207هـ/1793م)، وكان لها انتشار واسع إفريقيا، خاصة في ولاته وضواحيها، والفضل يعود للشيخ مولاي زيدان التواتي (ت 1202هـ/1788م)، وكان لها أتباع كثيرون

هناك، منهم محمد بن عبد البرتلي، كما نشطت في إفريقيا الطريقة الحمالية (36)، التي دعت لتجديد الطريقة التيجانية وإصلاحها (37).

3- دور القبائل المتنقلة في نشر الإسلام

لم تقتصر الهجرة التواتية إلى حواضر السودان الغربي على الأفراد، فقد بادرت كثير من الأسر للهجرة إلى بلاد السودان والاستقرار بها، وأسهمت بذلك بدور فاعل في توطيد الصلات والعلاقات وفي نشر الإسلام والثقافة العربية، خاصة وأن الدوافع الرئيسية التي تحكممت في تلك الهجرات هي نشر الإسلام في الأوطان التي ما تزال وثنية، والقيام بمهمة التدريس والإمامة في حواضر السودان الإسلامية، فقد نزحت من توات العديد من القبائل باتجاه جنوب إفريقيا وساهمت في نشر الإسلام والثقافة العربية، ولعل من أشهر هذه القبائل قبيلة كنتة (38)، وقبيلة فلان.

3-1 دور قبيلة كنتة في نشر الإسلام

تعتبر منطقة توات الموطن الأول لكنتة في الصحراء، وتذكر الروايات التاريخية أن الشيخ عثمان بن يهس جد الكنتين الذي يتصل نسبه بالفتاح الكبير عقبة بن نافع الفهري، وصل إلى توات وأقام في واحة عزي بمقاطعة فونغيل، وبعد وفاته خلفه ابنه سيدي يحيى، الذي بدوره خلفه ولده سيدي علي (ق14م/15م) والثلاثة دفنوا بتوات، جاء بعد سيدي علي ابنه الشيخ سيدي محمد الكنتي (ق9هـ/15م) والذي حملت العائلة اسمه، وفي عهده بدأت هجرة الكنتين إلى الصحراء، عاش هذا الأخير متنقلاً بين توات وآدرار بموريتانيا، توفي في إقليم تازيازات، بعد أن خلف ابنه سيدي أحمد البكاي (ت909هـ/1504م) زعيماً للقبيلة (39).

لعبت قبيلة كنتة الدور الأكبر خاصة من خلال تبنيها للطريقة القادرية ومزجها بين وظيفة التعليم والتجارة، وتدين الطريقة القادرية في غرب إفريقيا والصحراء بالكثير للشيخ المختار، فهو من ألف جميع الأوراد والأذكار والأدعية المتداولة اليوم بين المريدين وهو ناظم القصائد الصوفية التي يحتفى بها، وقد انشأ الشيخ مدارس كثيرة في منطقة منحى نهر النيجر وموريتانيا والصحراء لنشر الإسلام والطريقة القادرية، وكان يقوم بالإنفاق على الطلاب والمعلمين وتزويدهم بالمواد الغذائية، وورث عنه ابنه سيدي أحمد البكاي بومدع تلك المهمة فأوصل هو وأبنائه الطريقة إلى وسط وشرق إفريقيا، وقامت القادرية الكنتية بالدور الرئيسي في الأخذ بيد التكروريين واستكمال مهمة الفتوح السلمية جنوباً (40)، كما عرف عن بعض الكنتين التنقل الدائم بين توات وإفريقيا، مما أعطى للعلاقة بعداً آخر، وحلقة اتصال مستمرة، وفي هذا الصدد يقول الكاتب الفرنسي "دفيرييه": «... أن الطريقة البكائية هي المفتاح من الجزائر إلى تمبكتو وانك لا تستطيع أن تعرف هل البكائيون من إفريقيا، أم توات، لكثرة أملاكهم وأتباعهم ولترددهم هنا وهناك...»، ذلك هو جزء يسير من بعض ما قامت به كنتة في سبيل الحركة العلمية، وتتميز روابط الإخوة بين توات وإفريقيا، وما يؤكد ذلك الخرائط الموجودة بإفريقيا جنوب الصحراء ومن ذلك الموجودة بالأزواد، فيمكن حصرها كالتالي:

- خزانة آل الشيخ سيدي أعمر بن الشيخ سيدي محمد، وقد تأسست في القرن التاسع عشر الميلادي، وهي موجودة بآدرار أفوغاس.

- خزانة الشيخ سيد المختار التاي بن بابا الزين بن الشيخ سيد أعمار، وقد خلف الشيخ باي في القضاء.
- خزانة الشيخ محمد ألامين بن الشيخ باي، وهي خزانة عامرة بالمخطوطات في شتى العلوم والفنون.
- خزانة الشيخ محمد بن بادي، وهي خزانة حبلى بالنفائس والمخطوطات، بحكم أن صاحبها كان من ابرز العلماء وأغزرهم إنتاجاً بالأزواد.
- خزانة أهل البكاي ولد سيدي الأمين، وقد قام سيدي محمد امك بن البكاي بنهضتها وتطعيمها بعدد وافر من المخطوطات.
- خزانة أهل سيدي بابا احمد بن الشيخ سيد المختار، وقد أصبحت هذه الخزانة الآن أثراً بعد عين، وذلك بعد وفاة الفقيه الخليفة بن ونو(41).

3-2- دور قبيلة فلان في نشر الإسلام

تنسب قبائل الفُلان إلى عقبة بن نافع، وقد قيل أن الفُلان من ولد جعفر ابن أبي طالب، وقيل من أبناء أبي بكر الصديق، وقد استوطنت قبيلة فلان بلاد شنقيط، وانتقلت بعض فروعها جنوباً إلى بلاد مالي والتكرور والسنغال(42)، وإن اختلفت المصادر في أصلهم فإنها تتفق جميعاً على أن الفُلان من أكبر التجمعات السكانية في إفريقيا، وكان لهم دور كبير في نشر الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا على مر العصور، فقد حمل الفُلان على عاتقهم كما كتبت، نشر الإسلام والطريقة القادرية في إفريقيا الغربية، ومن أبرز الفلانيين الذين دافعوا عن الإسلام عثمان الفودي الذي ولد سنة 1168هـ/1754م، ودرس وتشيع بالروح الإسلامية والثقافة العربية منذ الصغر، ثم انتسب بعد ذلك للطريقة القادرية، تأثر بأفكار الشيخ بن عبد الكريم المغيلي أيماً تأثير، وراح ينفذها على أرض الواقع، مصلحاً، وداعياً، ومجاهداً، تمكن أثناءها من بناء دولة قوية للفُلان في منطقة غرب إفريقيا، تقوم على أسس إسلامية، وتعتمد اللغة العربية لغة رسمية لها، وبفضل حركته الإصلاحية أصبح الإسلام سائداً في غرب إفريقيا، واليه يعود الفضل في أن تصبح نيجيريا أكبر دولة إسلامية في تلك المنطقة (43).

استقرت بمنطقة توات العديد من الأسر الفُلانية، بعضها قدمت من شنقيط والبعض الآخر من التكرور، وترتكز تجمعاتهم بمنطقة زاجلو وقصر تمادين، ومنطقة تيدكلت حيث اشتهرت عائلتي بن مالك وأولاد بلعام، وقد أسست العائلتين مدرسة بساهل أقبلي، ونبع العديد من العلماء الفُلان بمنطقة ساهل أقبلي وساهموا في نقل العلوم والمعارف إلى بلاد السودان، وتشيد كثير من الكتابات بجهود أولئك الذين اثروا السودان سواء من خلال زيارتهم إلى تلك البلاد أو تدريسهم للطلبة السودانيين ومنهم:

- الشيخ محمد الحسن بن محمد بن الحاج أحمد الفلاني، ولد سنة 1283هـ ببلدة ساهل بأقبلي، من أسرة مشهورة بالعلم والتقوى، أخذ العلم عن عمه العلامة الشهير حمزة بن الحاج أحمد والشيخ المختار بن سيد أحمد بلعام، ونبع في الفقه والنحو والحديث، وفضلاً من جلوسه للتدريس ببلدته زار العديد من المناطق الصحراوية، وقضى فترة في مالي يدرس ويجتمع بعلمائها، وأرسى علاقات وطيدة مع علماء السودان (44).

- والعلامة محمد عبد الرحمان السكوتي الملايخافي ولد بقرية ساهل سنة 1285هـ، ودرس على مشايخ القرية واستفاد من مجالس الشيوخ حتى برع في علوم الشريعة واللغة، وألف أرجوزة في علم الفرائض وكتاب في علم المنطق، وله مجموعة هامة من القصائد منها ما هو مدح لأهل إينغر اثر انتصارهم على الفرنسيين. وقد ارتبط العلامة بعلاقات صداقة مع علماء وأعيان أزواد، وأشاد في قصيدة له بفضل قبيلة أبي جُبِيهة الأزواذية، ووجدد خلالها العهد واستعطفهم طالبا الدعاء، وهي قصيدة طويلة في عشر صفحات، وقد عرف المترجم له بدعوته الإصلاحية في ورقلة وعين صالح وفي السودان، إذ شن حملة ضد الخرافات السائدة في هذه المناطق، وظل على عهده داعية مجدداً رغم ما لاقاه من إغراض ومُصادمة إلى أن توفي رحمه الله عام 1911م (45).

وقد لعبت التجارة دوراً هاماً في نشر الإسلام، باعتبار توات مركزاً تجارياً هاماً للقوافل التجارية المتجهة من شمال بلاد المغرب إلى بلاد السودان الغربي، وذلك لموقعها المتوسط في الصحراء وتوفرها على الموارد المائية ووجود الكأ للذواب، وقد تنوعت مسالك التجار وتعددت؛ وذلك على حسب المكان المسافر منه والجهة المقصودة، إلا أن أفضل هاته الطرق على الإطلاق هو مسلك توات فيجيج، تفيلا لتلمسان لتمييزه بالوحدات المتصلة من زاوية الرقاني وحتى قصر إيقلي عند ملتقى وادي زوزفانة بوادي كير(46).

خاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة نخلص إلى موقع توات الاستراتيجي الرابط بين شمال وجنوب الصحراء الإفريقية أسند إليها أدواراً حضارياً أولاًها نشر الإسلام بين الممالك والإمارات الوثنية، وفتح المجال لتوافد علماء أفراد وجماعات وتنقل قبائل للترحال والتوطين بغية توثيق الصلات والروابط الثقافية والاجتماعية بين أهل توات وساكنة أفريقيا جنوب الصحراء، ويمكننا القول بأن هذا التواصل استمر طيلة قرون وتم تعطيله بفعل الحركة الاستعمارية الأوروبية التي عطلت التمازج الإسلامي والصلوات الروحية بينهما لمدة من الزمن عن عملهم، وتوجد مبادرات ثقافية لدى الدولة في إفريقيا ما بعد الاستعمار تسعى لإحياء هذه الصلات الثقافية والاجتماعية والسياسية.

قائمة الهوامش:

(1) أحمد بوسعيد، الحياة الاجتماعية و الثقافية بإقليم توات من خلال نوازل الجنتوري في القرن 12هـ.

18م، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الاجتماعي والثقافي المغربي عبر العصور، إشراف: د. محمد

الصالح حوتية، الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية ، أدرار، 2012 2013، ص3.

(2) محمد الصالح حوتية، توات والأزواد، الجزء1، الجزائر، دار الكتاب العربي، 2007، ص28.

(3) مبارك بن الصافي جعفري، العلاقات الثقافية بين توات والسودان الغربي خلال القرن 12هـ، الطبعة1، دار

السبيل للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص31.

- (4) عبد الكريم طموز، تحقيق فهرس شيوخ الشيخ سيدي عمر بن الحاج عبد القادر التتلائي التواتي (ت 1152هـ ، 1739م)، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الوسيط ، إشراف: د. بوية مجاني، جامعة منتوري ، قسنطينة، 2009-2010، ص 21.
- (5) مبارك بن الصافي جعفري، المرجع السابق، ص 31.
- (6) عبد الكريم طموز، المرجع السابق، ص 21.
- (7) مبارك بن الصافي جعفري، المرجع السابق، ص 31.
- (8) أحمد بوسعيد، المرجع السابق، ص 18.
- (9) عبد الحميد البكري، النبذة في تاريخ توات وأعلامها من القرن 9 إلى القرن 14هـ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلية، 2005، ص 14.
- (10) أحمد بوسعيد، المرجع السابق، ص 18.
- (11) عبد الرحمان السعدي، تاريخ السودان، مطبعة هوداس، باريس، 1981، ص 7.
- (12) عبد الرحمان بعثمان، القضاء في توات خلال القرنين 17/18م، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ والحضارة الإسلامية، إشراف: محمد بن معمر، جامعة أحمد بن بلة، وهران، 2015-2016، ص 47.
- (13) أحمد بوسعيد، المرجع السابق، ص 21.
- (14) المرجع نفسه، ص 20.
- (15) المرجع نفسه، ص 23.
- (16) عبد الله عباس، الدور الحضاري لإقليم توات وتأثيراته في بلاد السودان الغربي من القرنين 9 و10هـ/15 و16م، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط، إشراف: بشار قويدر، جامعة الجزائر، 2000-2001م، ص 87.
- (17) عبد الله مقلاتي، محفوظ رموم، دور منطقة توات الجزائرية في نشر الإسلام والثقافة العربية بإفريقيا الغربية، الطبعة 1، وزارة الثقافة، الجزائر، 2009، ص 135.
- (18) فضيلة مبارك، صحوة المغيلي وثورته ضد يهود تمنطيط، أعمال الملتقى الوطني الرابع إسهامات علماء توات في الحركة الفكرية والثقافية إبان العصر الحديث (1500 — 2009م)، أدرار، 05/04/2010م، ص 138.
- (19) مبارك بن الصافي جعفري، المرجع السابق، ص 230.

- (20) عبد الله مقلاتي، محفوظ رموم، المرجع السابق، ص 136 . 137.
- (21) صالح بوسليم، جهود أعلام توات في ترسيخ الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في جنوب إفريقيا جنوب الصحراء، أعمال الملتقى الوطني الرابع إسهامات علماء توات في الحركة الفكرية والثقافية إبان العصر الحديث (1500-200م)، أدرار، 05/04 افريل 2010م، ص 126 . 127.
- (22) عبد الله مقلاتي، محفوظ رموم، المرجع السابق، ص 137.
- (23) مبارك بن الصافي جعفري، المرجع السابق، ص 296.
- (24) المرجع نفسه، ص 298.
- (25) صالح بوسليم، المرجع السابق، ص 127.
- (26) مبارك بن الصافي جعفري، المرجع السابق، ص 139، ص 280.
- (27) عبد الله مقلاتي، محفوظ رموم، المرجع السابق، ص 144.
- (28) ولد خلال سنة 1954م بأدرار، عين في سنة 1979م إماما بمسجد الجمعة بأوقدم بأدرار، ثم كمراقب لسير الأعمال في المساجد والكتاتيب ثم ممثل الشؤون الدينية، وفي سنة 1998م عين كعضو في المجلس الإسلامي الأعلى. مولاي التهامي غيتاوي، سلسلة النواة في إبراز شخصيات من علماء وصالحين إقليم توات، منشورات العالمية للطباعة والخدمات، الجزائر، 2013، ص 85.
- (29) مبارك جعفري، علماء منطقة توات وتأثيرهم في السودان الغربي، مجلة كان التاريخية الالكترونية، العدد 16، 2012م، ص 95.
- (30) محمد الصالح حوتية، المرجع السابق، ص 221.
- (31) المرجع نفسه، ص 222.
- (32) المرجع نفسه، ص 224.
- (33) عبد الله مقلاتي، محفوظ رموم، المرجع لسابق، ص 143.
- (34) فرع من فروع الطريقة التيجانية، تنسب للشيخ حمى الله (1833.1943) الذي أراد العودة بالطريقة إلى قواعدها التي أرساها المؤسس أحمد التيجاني، انتشرت على طول نهر السنغال ووصلت إلى النيجر وموريتانيا ، ينظر: مبارك جعفري، علماء منطقة توات وتأثيرهم في السودان الغربي، مجلة كان التاريخية الالكترونية، العدد 16، 2012م، ص 95.
- (35) مبارك بن الصافي جعفري، المرجع السابق، ص 280.
- (36) عبد الله مقلاتي، محفوظ رموم، المرجع السابق، ص 146.
- (37) مبارك بن الصافي جعفري، المرجع السابق، ص 268.
- مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

- (38) عبد الله مقلاتي، محفوظ رموم، المرجع السابق، ص153.
- (39) الصديق حاج أحمد، من أعلام التراث الكنتي المخطوط للشيخ محمد بن بادي الكنتي حياته وآثاره، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص 16.
- (40) عبد الله مقلاتي، محفوظ رموم، المرجع السابق، ص 156.
- (41) مبارك بن الصافي جعفري، المرجع السابق، ص276 277.
- (42) عبد الله مقلاتي، محفوظ رموم، المرجع السابق، ص163.
- (43) المرجع نفسه، 164، 165.
- (44) عبد الحميد بكري، النبة في تاريخ توات وأعلامها من القرن 9 إلى القرن 14 هجري، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، 2005، ص37.

قائمة المراجع:

- 1- أحمد بوسعيد، الحياة الاجتماعية و الثقافية بإقليم توات من خلال نوازل الجنتوري في القرن 12هـ. 18م، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الاجتماعي والثقافي المغاربي عبر العصور، إشراف: د. محمد الصالح حوتية، الجامعة الإفريقية العقيد احمد دراية ، أدرار، 2012 2013.
- 2- مبارك بن الصافي جعفري، العلاقات الثقافية بين توات والسودان الغربي خلال القرن 12هـ، الطبعة 1، دار السبيل للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
- 3- مبارك جعفري، علماء منطقة توات وتأثيرهم في السودان الغربي، مجلة كان التاريخية الالكترونية، العدد 16، 2012م.
- 4- مولاي التهامي غيتاوي، سلسلة النواة في إبراز شخصيات من علماء وصالحى إقليم توات، منشورات العالمية للطباعة والخدمات، الجزائر، 2013.
- 5- محمد الصالح حوتية، توات والأزواد، الجزء 1، الجزائر، دار الكتاب العربي، 2007.
- 6- صالح بوسليم، جهود أعلام توات في ترسيخ الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في جنوب إفريقيا جنوب الصحراء، أعمال الملتقى الوطني الرابع إسهامات علماء توات في الحركة الفكرية والثقافية إبان العصر الحديث (1500-200م)، أدرار، 05/04 افريل 2010م،.
- 7- الصديق حاج أحمد ، من أعلام التراث الكنتي المخطوط للشيخ محمد بن بادي الكنتي حياته وآثاره، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.

- 8- عبد الكريم طموز، تحقيق فهرس شيوخ الشيخ سيدي عمر بن الحاج عبد القادر التتلائي التواتي (ت 1152هـ ، 1739م)، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الوسيط ، إشراف: د. بوبة مجاني، جامعة منتوري ، قسنطينة، 2009- 2010 .
- 9- عبد الحميد البكري، النبة في تاريخ توات وأعلامها من القرن 9 الى القرن 14هـ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلية، 2005.
- 10- عبد الرحمان السعدي، تاريخ السودان، مطبعة هوداس، باريس، 1981.
- 11- عبد الرحمان بعثمان، القضاء في توات خلال القرنين 17/18م، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ والحضارة الإسلامية، إشراف: محمد بن معمر، جامعة أحمد بن بلة، وهران، 2015- 2016.
- 12- عبد الله عباس، الدور الحضاري لإقليم توات وتأثيراته في بلاد السودان الغربي من القرنين 9 و10هـ/15 و16م، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط، إشراف: بشار قويدر، جامعة الجزائر، 2000- 2001م.
- 13- عبد الله مقلاتي، محفوظ رموم، دور منطقة توات الجزائرية في نشر الإسلام والثقافة العربية بإفريقيا الغربية، الطبعة 1، وزارة الثقافة، الجزائر، 2009.
- 14- فرج محمود فرج، إقليم توات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007م.
- 15- فضيلة مبارك، صحوة المغيلي وثورته ضد يهود تمنطيط، أعمال الملتقى الوطني الرابع إسهامات علماء توات في الحركة الفكرية والثقافية إبان العصر الحديث (1500 — 2009م)، أدرار، 05/04/2010م.

دور رحلات الحج في الفكر العسكري لدى الأمير عبد القادر الجزائري
- مدينة الزمالة أنموذجا -

**The role of pilgrimage trips
In
the military thought Of Algerian prince Abd ul Qadir
-The Smala City Model-**

د/ بدرالدين شعباني جامعة- عبد الحميد مهري قسنطينة 2 - الجزائر

ملخص:

يقول علماء الاجتماع أن المرء محصلة القوى الاجتماعية، والفكرية، والاقتصادية، والروحية لعصره، ورغم الدراسات الكثيرة التي أجريت حول شخصية الأمير عبد القادر الجزائري إلا أن لهذه الشخصية جوانب كثيرة لا زالت تعد حفية، وبخاصة ما تعلق بتكوين شخصيته العسكرية، فلا نعلم عنه تلقيه أي تكوين عسكري أو أنه تخرج من أية كلية حربية، ومع ذلك نجده في حروبه دوخ جنرالات فرنسا بابتكاراته الميدانية في مجال الخطط العسكرية، أو أن يقوم بتحويل وتوظيف العوامل الطبيعية لصالحه أثناء المعارك.

الكلمات المفتاحية: الزمالة، العمارة، المدينة المتنقلة، رحلة الحج، رقص.

Abstract;

The Sociologists Say a man is the outcome of social, intellectual and spiritual force of his era, nonetheless the many studies conducted on the personality of the Algerian prince Abd ul Qadir and his personality still remain unknown, especially as regards the formation of his military character. Little is known about any military training or any graduation from any military college; however, we find him struggling against the French generals with his field innovations in military planning and using natural factors to his advantage during the battles.

Key words: Smala, Imaret, Mobile city, pilgrimage trip, Rokkas.

مقدمة:

كانت الحياة الثقافية في الجزائر أواخر العهد العثماني وغداة الاحتلال الفرنسي تقوم على المهام المنوطة بجماعة الفقهاء في المدن وعلى النشاط الذي كان يعرف به شيوخ الزوايا بالريف، فكان الفقهاء يؤطرون الحياة الثقافية بما يقومون به من تلقين للعبادات، واشتغالهم بالتعليم، وتولٍ لبعض الوظائف الدينية والقضائية، والمهام المرتبطة بها مثل القضاء، والإفتاء، والإقراء، والخطابة، والتدريس، ونظارة الأوقاف.

واتسع نشاط شيوخ الزوايا ليشمل إلى جانب التربية، والتوجيه، والتعليم، والإرشاد القيام بمهمة الحاكم ووظيفة القاضي، مما جعل منهم سلطة حقيقية مستقلة بشرعيتها التي تستمدّها من تعاليم الطريقة التي ينتسبون إليها، ومتمفردة بمصادر تمويلها المباشر من السكان واعتمادها على نفسها في الحصول على حاجاتها.

وقد ازداد نفوذ شيوخ الزوايا هؤلاء بفعل توسطهم في النزاعات بين الأفراد والقبائل وتقديمهم يد المساعدة والعون إلى الفقراء والعجزة والمحتاجين، وتوفيرهم الحماية للمضطهدين والمأوى للاجئين. ونظرا لحاجة السكان إلى خدمات الزوايا الثقافية والروحية فقد انتشرت في جهات عديدة من البلاد الجزائرية، بجهات وهران ونواحي قسنطينة ووحدات الصحراء وبلاد القبائل.

وعشية الاحتلال الفرنسي تحولت وظيفة شيوخ الزوايا إلى المقاومة للذود عن الوطن، ودحض المستعمر الفرنسي، واسترجاع الحرية والاستقلال الوطني، ومن بين جميع الشيوخ والزوايا وقع عبء حمل المقاومة على عاتق محي الدين بن مصطفى مقدم زاوية القيطنة بسهل غريس، والذي حمّله القوم مهمة الدفاع عن الوطن فتقهقر لتراجع صحته، وقدم ولده عبد القادر الذي أصبح يلقب من يومها بناصر الدين.

وقد ذكر علماء الاجتماع أن المرء محصلة القوى الاجتماعية، والفكرية، والاقتصادية، والروحية لعصره، وهذا الأمر جعلنا نتساءل ما دور البيئة الثقافية والدينية في تكوين وتخريج الرجال؟ وما البيئة التي أنتجت ثقافة هذا الفتى وكونت شخصيته؟ وهل كان صناعةً أنتجت الأحداث التاريخية أم أنه هو من كان يصنع هذه الأحداث؟ وما علاقة رحلات الحج بتكوين شخصيته العسكرية؟ وما مدى تجاوب هذا الفتى الشاب مع أحداث عصره؟

إن الإجابة على مجموع هذه الأسئلة تتطلب منا التعرّيج على مراحل أساسية صاحبت حياة الأمير عبد القادر، والبحث في الظروف والبيئة التي أنشأت ثقافته وفكره وكونت شخصيته.

أولا - البيئة الثقافية التي نشأ فيها الأمير عبد القادر

نشأ الأمير وسط بيئة ثقافية قامت في أساسها على الحج والرحلة في تحصيل علومها، فقد كان السعي وراء تأدية الركن الخامس في الإسلام، وطلب العلم الباعث الخيث وراء عمليات الحج والرحلة، وانتشار حركة التأليف والنسخ واقتناء الكتب، وقد كان حجاج المغرب الأقصى يتركون آثارهم في الجزائر ذاهبين وآيين، وكانت زاوية القيطنة التابعة للشيخ محي

الدين بن مصطفى والد الأمير عبد القادر، وزاوية كاشرو حيث ضربها والده وجده سيدي قادة من أشهر زوايا غريس في تلك الفترة، وكان محيي الدين مقدم الطريقة القادرية يصف زاويته بأنها كمقام إبراهيم الخليل من دخلها كان آمنا (1).

وما كان لتلك الزوايا أن تؤثر في الحياة الثقافية وتساهم في نشر العلم لولا جهود العديد من العائلات بناحية غريس التي ذكرها الشيخ الطيب بن المختار الغريسي في كتابه: "القول الأعم في بيان أنساب قبائل الحشم" حيث يقول: إن الأشراف والأعيان بغريس كان لهم اعتناء كبير بالدين، وتحفيظ القرآن الكريم، وتعليم العلوم المتصلة به من لغة، وفقه، وأدب، وتصوف، وفلك، فأسسوا لذلك الزوايا ووظفوا بها المدرسين، وواظبوا الإنفاق عليها (2).

وكانت الكتب تنتقل مع الحجاج والعلماء إلى الأماكن البعيدة، فكانت تصل إلى الجزائر من مصر والحجاز أيضا. وقد روى المؤرخ الجبرتي عن والده أنه ورد عليهم في مصر سنة 1196هـ/1782م بعض الحجاج الجزائريين وسألوه عن كتب يشترونها، ومن بينها (زيج الراصد) ... للسمرقندي الذي كانت لوالده نسخة منه.

وحاول الحاج الجزائري إغراء الشيخ الجبرتي بشراء نسخته منه، ولكن الجبرتي أبي أن يسمح في نسخته العزيزة عليه. وبعد أن أدى الرجل الجزائري فريضة الحج عاد إلى مصر وحضر لدى الشيخ الجبرتي ومعه رزمة كبيرة من الكتب من بينها نسخة من الزيج المذكور، وقال للجبرتي، وهو يطلعه على النسخة التي اشتراها بالحرمين: أيهما أحسن، نسختك التي ضننت بها أو هذه؟ وكنت لم أرها قبل ذلك، فرأيتها شقيقتها وتزيد عنها في الحسن بصغر حجمها وكثرة التقييدات بهامشها.

وقد أخبر الحاج الجزائري الشيخ الجبرتي بأنه اشترى نسخة الزيج بعشرين ريالاً فقط من كتاب المجسطي، وكتاب التبصرة، وشرح التذكرة، ونسخة البارع، وزيج ابن الشاطر وغير ذلك من الكتب التي لا توجد في خزائن الملوك، وكلها يمثل ذلك الثمن البخس، فقضيت أسفاً، فأخذ الجميع، مع ما أخذ، وذهب إلى بلاده (3).

وكانت عمليات نسخ المخطوطات بالزوايا تتم بالخط الأندلسي الذي قال عنه ابن خلدون أنه قد تغلب على الخطوط الأخرى في المغرب العربي، وهو المعروف اليوم بالخط المغربي، ومع قدوم العثمانيين إلى الجزائر وظف خط آخر إلى جانب الخط المغربي وهو المعروف بالخط العثماني، والحقيقة أن هذا الخط ما هو إلا عودة لخط الثلث في حلة جديدة هي الخط المنسوب بعد أن كان موزونا، ورحلة أخرى من رحلات الخط العربي بين المشرق والمغرب الإسلامي.

وكانت زاوية القيظنة تحتوي على كثير من هذه الكتب المنسوخة والمنقولة بمأذنين النوعين من الخط العربي، وهي الكتب التي نهل منها الأمير عبد القادر ثقافته وعلومه العقلية والنقلية (4).

كما ارتبط الوضع الاجتماعي في الجزائر أواخر القرن الثامن عشر، وطيلة القرن التاسع عشر بنشاط الطرق الدينية التي كان لها تأثيرها المباشر على الحياة الثقافية، فكانت تتحكم في توجهات السكان الروحية ومواقفهم السياسية. كما عملت على تعميق روح الانتماء والأخوة الإسلامية بين قبائل الريف الجزائري بواسطة إرشاد أخلاقي وتوجيه روحي،

وذلك عن طريق المواظبة على العبادة وتلاوة الأوراد وحضور حلقات الذكر التي غالبا ما كان يرافقها عند بعض الطرق الدينية الرقص، والإنشاد الجماعي، والاستغراق في حالات من الوجد والانجذاب الصوفي (5).

وكانت مدينة معسكر حاضرة الناحية الغربية، والبيئة الخاصة التي نشأ بها الأمير عبد القادر، وكانت تعد بحق موطن علم، ومجتمع فقهاء، وملتقى أدباء وكتاب ساعدها على ذلك موقعها بمنطقة غريس، حيث تعيش القبائل العربية المعتدة بأصولها، والتمسكة بعاداتها، والمتنافسة في نيل السمعة، وكسب الشهرة بخدمة العلم وتكريم رجاله. فبعد أن عوضت معسكر مدينة مازونة وأصبحت مركزا لبائلك الغرب (1701 - 1792م) تأسست بها المدارس، وغدت قبلة يتوجه إليها العلماء.

وكان للباي محمد بن عثمان الشهير بمحمد الكبير دورا مهما في هذا النشاط العمراني طيلة إقامته بمعسكر (1779 - 1792م) حيث عمل على إنشاء المساجد، وبناء المدارس وجعلها عمارة على الطريقة العثمانية (6)، وشيد المرافق العامة، ومن أعظم مآثره أنه رتب المدرسين في الجوامع بوظائف يأخذونها من الأحياس بعد أن كان العلماء لا ينتفعون من ناحية المخزن بشيء إلا من كان متوليا لخطه أو مستعملا في خدمة فاتسعت بذلك حال العلماء، وانشرت الصدور للقراءة، وشرهت لها النفوس، وكثر طلبة العلم وتشوف كل أحد للتدريس، واشتد الحرص على العلم من بعد أن كاد يترك اشتغالا بالتجارة لقلّة جدواه، فكان ثواب ذلك كله في ميزانه من جملة إحسانه تقبله الله محمودا مشكورا (7).

وكان أول ما صرف إليه همته أن شرع في إصلاح مساجد الجمعة فزاد في جامع السوق الصغين المقدمين ثم نقض الجامع العتيق، وأعاد بناءه وزاد فيه أكثره وأجرى الله على يده الماء، وجعل إزائه ميضآت خمس للوضوء والحاجة، وأبدل منبره. ثم شرع في بناء مسجده العظيم المعروف بجامع حسن والذي تمت فيه مبايعة الأمير عبد القادر، ليعرف فيما بعد بجامع المبايعة.

ولم يبن أمير مثله إتقاناً وحسناً ... فجاء كما تراه العين من المباني الرائقة والآثار الفائقة، مكتنفاً بالمدرسة التي كاد العلم أن يتفجر من جوانبها، وحبس عليه خزانة كتب هي في البيت التي بناها لأجلها خارج بعض زواياه بأما فيه، وجعل شرقيه مقبرة محوزة بالبناء الوثيق يدفن فيها الشهداء ومن مات من قرابته وأولاده (8).

كما حبس عليه الحماّم العظيم الرائق بناءً وشكلا الذي بناه قربه وهو من أعز مبانيه، والدار الملائكة لميضآته البديعة المحتوية على نحو الست عشرة مطهرة وأتاه بماء كثير اشتراه من أربابه، واشترى ما كان مملوكا من المواطن التي حفر له فيها وجعل من هذا الماء سقايات للسبيل، ومنه جعل الحماّم المقدم الذكر وباقيه من الميضآت، وصحن المسجد فروى به أهل تلك الناحية بعد الظم الملائم والتعب، وحيي موتاهم تباشر بنبيهم ونبأهم، واشترى له حدائق، ودورا، وحوانيت حبسها عليه فجعله عمارة، وبني له فرنا وغير ذلك بحيث تكفي غلات أحياسه جميع وظائفه ولوازمه وتفضل منها فضلة تدخر له، وفرغ من جميع تعلقاته من تنميق وغيره سنة 1196 هـ / 1782م (9).

- مدرسة الحج

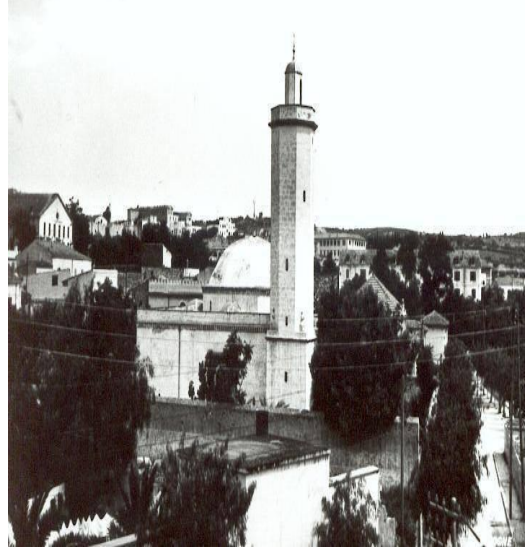
كانت رحلة الحج ولا تزال مدرسة لتخريج الرجال، وكان الحج ولا يزال من أهم الشعائر الدينية التي تشد لها الرحال من مختلف أصقاع العالم الإسلامي في موسم واحد تجتمع فيه تجارة الدنيا بتجارة الآخرة، لذا فقد لعب الدين دوره في تنشيط التجارة كما لعبت التجارة دورها في تنشيط الدين.



صور حديثة لمسجد المبايعة بمعسكر



MASCARA Mosquée de Sidi-Ahmed-el-Kader. ND. Phol. www.delcampe.net



فلم يكن الحج رحلة دينية فقط، بل كان كذلك رحلة علمية لطلاب العلم، ومحفلاً يجتمع فيه العلماء، ومجلس قضاء متنقل، ورحلة تجارية إذ يحمل الحجاج معهم بضائع بلادهم ... يبيعونها في المدن التي يمرون بها، ويشترون مقابلها عند عودتهم بضائع تلك المناطق، وكانوا إبان الحكم العثماني معفيين من رسوم الصادر عند توجههم إلى الديار المقدسة، ومن رسوم الوارد عند عودتهم منها (10).

كما أمنت الدولة العثمانية الطريق البري الرابط بين مصر والمدينة المنورة بإنشاء القلاع والحصون التي كانت تقوم بدور كبير في حفظ الطرق من غارات البدو الضارين على الطريق، والمعرقلين لحركة الحج أو التجارة نحو المدينة المنورة سواء أكان القادمون مغاربة أو مصريين أو من الأفارقة (11).

ومن بين جميع القوافل العابرة للجزائر تأتي قافلة مكة في المقام الأول، نظرا لتعدادها ولطابعها الديني والسياسي والتجاري، والتي يطلق عليها الأهالي اسم الركب. ففي اليوم الثاني من شهر رجب ينطلق الركب الإفريقي، تناوبا بين مدينتي فاس وتافيلالت بمملكة المغرب، تحت إمرة شيخ الركب بمعية قاض يجلس كل يوم للقضاء، ولا ينحصر قضاؤه بين الحجاج فقط، بل إن المدن والقبائل المجاورة لمسار الركب كانت تأتي كلها إلى مجلسه لعرض ما طرأ بينها من نزاعات (12)، وقد عملت قوافل الحج على ازدهار طرق الواحات والتل، وهي نفس طرق التجارة البرية المعروفة والمعهوددة:

إحداها: طريق الواحات التي تمر بالجنوب الجزائري والبلاد التونسية فتحتاز بلاد توات وورقلة والزاب (بسكرة) إلى الجزائر، ومنها إلى بلاد الجريد فالأعراض (قابس وتونس)، ثم طرابلس إلى بلاد برقة (بني غازي) فمصر.

والثانية: الطريق الشمالية وتقطع الجبال والتلال مارة بمدن تلمسان الجزائر بجاية قسنطينة فتونس، ثم تسلك من هناك طريق الساحل إلى قابس فطرابلس، ثم برقة فمصر على ما تقدم، وكثيرا ما كان الحجاج يسلكون الطريق الشمالية في الذهاب والجنوبية في العودة والعكس (13).

وكان الحجاج يحرصون أثناء سفرهم على نقل البضائع من أقاليمهم ومبادلتها بمنتجات البلاد التي يمرون بها فقد كان يوم مرور القافلة معلومٌ سلفا لدى الأهالي، لذا كان بإمكان التجار القدوم من أماكن نائية، وما إن تُؤتد أعمدة خيامهم حتى تغطي حشود الجمال المحملة بالسلع جميع نقاط الأفق، فيحملون إليها المؤن والأغذية، ويأخذون مقابل ذلك مواد الزينة التي ابتاعها الحجاج بأثمان زهيدة، وعندما تحط القافلة رحالها في أماكن نائية وسط الصحراء، وتستحيل المبادلات التجارية مع الأهالي تتم هذه المبادلات بين الحجاج أنفسهم كما لو أنها داخل المدينة، لذا كان الأهالي يطلقون على قافلة الحج اسم المدينة المتنقلة (14).

وهذا ما سمح لبعض الحجاج من تحقيق أرباح مرتفعة، بلغت بالنسبة للتاجر الواحد في بعض الأحيان ما يعادل 9 آلاف فرنك، ولتكوين فكرة واضحة عن أهمية هذه القوافل نذكر أن قافلة الحج التي تخرج من مدينة الجزائر كانت في أواخر العهد العثماني تتألف من 15 ألف رجل و8 آلاف جمل يتصدرها أمير ركب الحجاج ويجرسها في طريقها إلى الحدود التونسية مائتا فارس (15).

لذا كان الركب طيلة الطريق عبارة عن مركز متنقل للتبادل التجاري والاستهلاك، هذا الاستهلاك الذي يعد معتبرا بالنسبة لأهالٍ مشتتين هنا وهناك، فنجد مثلا أن القافلة التي تصل إلى الأغواط لم تستقطب بعد إلا عددا قليلا من الحجاج المغاربة، ونزر قليل من الحجاج الجزائريين، ومع ذلك فإن عددهم يكون قد ناهز الثمانية آلاف مسافر، وتستمر هذه القوافل تجمع في طريقها حجاج الجزائر وتونس وطرابلس والقاهرة، لتصل إلى مكة المكرمة نحو منتصف شهر أبريل (16).

وكانت أشق المراحل على الحجاج وأخطرها مفازة برقة (بني غازي) حيث يلاقون ببداء قاحلة جرداء لا ماء فيها ولا مقر لتجديد الزاد، فمن قطعها يعد نفسه فائزا سعيدا، وما بقي من المسافة فيطويها الحجاج على طريق البلاد المصرية الغزيرة العمران إلى أن يصلوا إلى سواحل بحر القلزم (البحر الأحمر) فيعبرونه في سنبك (مركب) قاصدين أحد المراس الحجازية كجدة أو ينبع أو الليث (17).

وبمرور الزمن تفاعلت الأمور فيما بينها وتطور أمر رحلات الحج، ولم تقتصر هذه الرحلات على الحج والتجارة فقط، بل أصبحت تلعب دورا ثقافيا وحضاريا في منتهى الأهمية، تحقيقا لقوله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ (الحج 28) (18)، إذ أصبحت محفلا علميا تضم ضمن أفرادها، علماء، وطلاب علم، وقضاة يعقدون الجلسات العلمية لطلبة العلم طيلة رحلة الحج، أو يجتمع خلالها العلماء للفتوى في قضايا الأمة العالقة.

يضاف إلى ذلك تنقل مجموع الصناعات والحرفيين وغيرهم من أرباب الحرف والمهن ضمن القافلة، وهم يمارسون وظائفهم المعتادة من خلال إصلاح ما عطب من أدوات المسافرين أثناء الرحلة أو الحلاقين، فأصبح الحج بذلك ملتقى يجتمع فيه أرباب الحرف والمهن يتعلمون ويتبادلون المهارات، والطرز الفنية والأنماط الحرفية، والنماذج الأولية للقطع الفنية المختلفة فيتم تنقلها بطريق الحج عبر مختلف بلدان العالم الإسلامي.

كما ضمت هذه الرحلات الفنانين المتنقلين للعمل في الأقطار الإسلامية الأخرى، والرحالة الذين استهوتهم الرحلات والأسفار وروح المغامرة للاطلاع على حياة الناس، ووصف البلدان والأقطار التي يمرون بها أو يقيمون فيها وكل مظاهر حياتهم تحت اسم الرحلة الحجازية، فدونوا كل ما رأوه عن حياتهم الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والعمرانية، والفنية، والصناعية وغيرها (19).

وقد كانت هذه المظاهر كلها مجلبة للحجاج من عامة الناس جماعات ووجدانا، ففي إحدى رحلات الحج سمع الناس من عمالة الجزائر بحج الفضلاء ونخبة العلماء فحركهم ذلك إلى شد الرحال إلى بيت الله الحرام من كل بلد، ووقع الضجيج من عامة المسلمين ومن خاصتهم، وجاء القوم من الحاضرة والبادية حتى ذهب جميعهم بنسائهم وأولادهم (20).

ونفس الشيء حدث لخي الدين بن مصطفى والد الأمير عبد القادر حينما شعر بضرورة أداء الفريضة بالحج إلى مكة المكرمة حيث واجه كثيرا من التوسلات من أبنائه وحاشيته طالبين الإذن لهم بالمشاركة في أخطار وشرف الرحلة، فليس هناك من الأهالي من يستطيع تحمل التفكير في أن يُترك إلى وراء، وهو الأمر الذي جعله متحرجا من كل هذه

التوسلات فقرر أن يذهب إلى الحج وحده. ثم وقع في اليوم التالي استثناء لصالح عبد القادر الابن الرابع له (21)، نظراً لما يتسم به من نباهة في العقل وفطنة في الإدراك إلى جانب معارفه، وشجاعته.

وسرعان ما شاعت أخبار حركته في إقليم وهران، وفجأة بدا أمل حنون بخامر العرب في كل الجهات، فكلهم تذكروا أن عليهم واجب أداء فريضة الحج، وقد ترددت عبارة " إلى مكة إلى مكة" في كل جهة، وهكذا أقيمت المآدب، وأعدت البغال، وأحضرت الخيام، وفي نهاية اليوم الأول من الرحلة رأى محي الدين مئات من العرب يطالبون بشرف مشاركته في رحلته المباركة.

وفي اليوم التالي أصبح عددهم بالآلاف، وأقيم في اليوم الرابع بحر من الخيام حول خيمته، ولم ينفع في صدهم لا العتاب اللطيف ولا الرفض الشديد، فقد كان محي الدين مُرابطهم، ورئيسهم، وقديسهم، وستتضاعف بركة أولئك الذين يتطلعون تحت رعايته إلى تقبيل الكعبة المقدسة، وفي عشية اليوم السادس تجمع الركب الكبير على ضفة نهر جديوية في سهل الشلف (22).

ومن تبعات كل ما تقدم أن أصبح قرابة 80 ألف مسافر أو حاج المجتمعين كل سنة للحج بمكة المكرمة لا يتبادلون السباحات، والسلع فقط بل يتبادلون الأفكار والأخبار كذلك، وأصبح الحج كما دأب على تسميه الأهالي "المدينة المتنقلة" التي تضم جميع فئات المجتمع من أبسطها كالحرفيين، والصناع إلى أعلاها شأنًا كالحكام، والأمراء، والمفتين، والقضاة، والعلماء وغيرهم (23).

ثانياً - أثر رحلات الحج في إنشاء زمالة الأمير

وصف الأمير بأنه الرجل الذي جعل من سرجه عرشه فكان الشخص الجواد المكرس نفسه كلية للصيد، فقد كان يجد المتعة في كل أنواع التسلية التي تستدعي المهارة والشجاعة، وكان فخره في إتقان صيد الباز، وصيد الغزال، والنعام، والخنزير البري، والنمر.

إن هذه المغامرة العنيفة، التي تهمز طاقات البدن والعقل معا تعد الجواد إلى الملاقاة الأشد جدية في الحرب. فالصيد هو مدرسة الغارات الحربية .. أما هو فقد كان يمتطي جواده فردياً، ولا يأخذ معه سوى اثنين أو ثلاثة من الخدم، ثم يدخل أعماق الغابة، وإثر عودته من رحلته الرياضية كان يعزل نفسه للدراسة بحموية متجددة.

أما الوالد الذي كان فرحاً برؤية أعز أمانيه تتحقق، فقد كان لا يقوم بشيء أو يتمتع بمناسبة اجتماعية دون حضور ابنه المحبوب، ففي استقبالاته، وإعلان خططه ومشاريعه، وفي حطه وترحاله، وجميع رحلاته وزياراته للبايات الأتراك في المدينة وللقبائل العربية في التل أو في الصحراء كان عبد القادر دائماً ظله ومحل ثقته وصاحبه الذي لا يتخلف (24).

وبالإضافة إلى مدرسة الغارات الحربية كانت رحلة الحج المدرسة التي تكون فيها الأمير تحت إشراف والده وبمعيته، فكان لها الأثر الكبير في تكوين شخصيته، وسعة فكره واطلاعه فقد تجاوب مع التطورات التي تميز بها عصره، ومتطلبات بيئته، واطلع على واقع الدولة العثمانية في صغره عندما زار المشرق وأدى فريضة الحج.

فقد لاحظ هذا الفتى الشاب بعناية ما كان يقوم به محمد علي في مصر من تحديث وإصلاح، ورغم صغر سنه فقد أظهر عبد القادر دوما اهتمامه بمؤسسات الدولة، وفضولا شديدا حيال أدنى شيء متعلق بالإدارة، كما كان منبهرًا بشهرة خديوي مصر محمد علي المعروف بصرامته، وحزمه وسلطته وتنظيمه المحكم لإدارته، وبما أن هذا قد أثر فيه فقد كان من الضروري الاقتباس منه وقت تأسيس دولته (25).

ومن آثار ذلك أنه بعد الاصطدامات الأولى لجيشه مع الجيش الفرنسي لمس التفوق العسكري الأوروبي، كما تعرف في تعامله مع الفرنسيين إلى مستوى معارفهم التقنية ومهاراتهم الحربية وخططهم العسكرية، ولعل هذا الأمر جعل الأمير عبد القادر يتيقن بما لا يدع مجالاً للشك من أن واقع حاله جعل كل مواجهة مفتوحة مع أي دولة أوروبية محكوم عليها بالفشل مسبقاً (26).

فلما تقلد الأمير الحكم كان لديه مسبقاً بعض المفاهيم حول الاستراتيجية العسكرية للحرب، حرب المواقع وحرب العصابات وكان ملماً ببعض أسس التنظيم العسكري فقد استفاد أثناء رحلة الحج إلى مكة رفقة أبيه من زيارته لمصر حيث اهتم كثيراً بالجيش والإدارة المصرية. وقام بزيارة المصالح الإدارية بمعية محمد علي، وحضر المناورات العسكرية (27).

كما بدا عليه روح انتهاز الفرصة السانحة والإدراك الواضح للنقاط التي تزيد من قوة أعدائه إذ كان يستفيد من إيجابياتهم، ويكيفها مع طبيعة رجاله كما تميز بمواهبه في تحريك الرجال، واتخاذ المواقف اللازمة، وقول الكلمات المناسبة لتحسيس الجماهير، وبجنكته الدبلوماسية التي ضمنت له الانتصار حينما يرتكب جنرالات فرنسا خطأ وقف الحرب من أجل الشروع في المفاوضات. وأخيراً وباختصار شديد، لم يكن على بيجو إلا تقليد خطته التكتيكية أثناء احتلاله لمملكته، إذ لم يجد أفضل من إدارة الأمير قدوة له (28).

ويمكن سر الأمير عبد القادر في كونه استطاع أن يصبح قائدا عسكرياً محكماً قادراً على جمع الكلمة، وفقها عارفاً بأحكام الشرع وملتزماً بتطبيق الشريعة، وعالماً واسع الفكر متسامحاً مع الآخر ومتفتحاً على واقع مجتمعه ومقتضيات عصره (29).

وقد عقد ليون روش مقارنة بينه وبين الماريشال بيجو فقال ما يلي: " فللماريشال العبقريّة العسكرية وجميع صفات القبطان العظيم، وللأمير عبد القادر روح الإصرار بعناد لا يقهر وعزيمة وطاقة لا تفتقر لبطل العقيدة والوطنية " (30). وهو ما تصف كتب الشريعة الإسلامية أصحابه بأولي العزم، ذلك أن صفة العزم تطلق على الجاد المجتهد في الشيء الصابر عليه (31).

وحتى الماريشال بيجو يقر بذلك في مذكرته المرفوعة بتاريخ 24 تشرين الثاني - نوفمبر 1845 إلى وزارة الحربية الفرنسية حيث جاء فيها ما يلي: " ... من المستحيل تجنب مثل هذه الضربات من عدو يمثل هذه السرعة والجرأة (كان الأمير قد حقق عملية ناجحة خاطفة السرعة في مينا العليا). والأمير الذي يتألف جيشه من الفرسان فقط، يمكنه أن يجتاز 15 - 20 فرسخاً في ليلة واحدة، وهو يلاقي في كل مكان عواطف المودة، وتقدم له المؤن، والمعلومات الأكيدة

عن موقعنا، وهو يمر في مناطق لسنا فيها، ولن نكون من السحرة للتنبؤ عن حركاته، وأن يكون لجنودنا أجنحة للوصول إليه. ولنلق نظرة من أجل تقدير الصعوبات التي ذكرتها فقط، على ما فعله عبد القادر منذ أحداث جمعة الغزوات المشؤومة (حيث تمكن الجزائريون بقيادة الأمير مباشرة من إحراز نصر سيدي إبراهيم الشهير) (32).

لقد تأقلم الأمير مع وضعه الجديد واتخذ أسلوباً للمواجهة يعتمد عمليات الكر والفر أو ما يعرف لدى مؤرخي الحروب بحرب العصابات، بعد أن شهد مع نهاية الكفاح سقوط مدنه الواحدة تلو الأخرى بين أيدي العدو، فقد طالها التهديد في كل لحظة وخضعت للقصف وللحرائق زمناً ثم الاحتلال، فسقطت معسكر ثم تلمسان وسعيدة والمدية وتازة وبوغار ومليانة وبوسعادة وحتى تأقلمت التي كانت بمنأى عن هجمات الفرنسيين.

ومنذ سنة 1842، فقد الأمير الشعور بالأمان في إقاماته الرسمية فراودته الأفكار بتأسيس عاصمة يمكنه تفكيكها ونقلها إلى أي مكان، ومن ثم تغيير موقعها بحسب الحاجة، ولم يكن هذا ابتكاراً من الأمير فقد تعود على مشاهدة القبائل المتنقلة بحثاً عن الماء والكألاً لماشيتها، وهو ديدن الدواوير المتواجدة بالمنطقة والمتنقلة عبر أرجاء البادية بحثاً عن المراعي المناسبة، غير أنها لم تبلغ درجة تعمير المدن الحديثة التي أستخدمها الأمير في زمانه.

فقد كان السؤال الذي يراود فكره دوماً: كيف يتم إنشاء مدينة تأوي عشرات الآلاف من البشر؟ عشرات الآلاف - (50 ألف نسمة إلى 70 ألف نسمة) - معظمهم مدنيون: نساء وأطفال وطاعنون في السن ورجال سليمو البنية منشغلون بالتجارة والصناعة والرعي، مدينة آمنة لا تصلها غارات الأعداء ولا تهديداتهم.

وفي ظل هذه الظروف برزت من رحم الأزمة إلى الوجود مدينة جديدة مليئة بالضجيج وفريدة من نوعها، مدينة كلاسيكية مسلمة تتمتع بإدارتها المدنية وقضاها وموثقيها وأعوان ضرائبها، ومجلسها البلدي ومدارسها ومكتباتها وشيخ تجارها وشرطتها البلدية. تولت حمايتها فرق من الخيالة والمشاة لا يتجاوز عددهم الخمسمائة، انشغلوا خصوصاً بالحفاظ على النظام الداخلي للمدينة أكثر من حمايتها ضد العدو (33)، إنها مدينة الزمالة المتنقلة.

تقسيم مدينة الزمالة ومنازلها

لقد تعددت الآراء حول المصدر الذي اقتبس منه الأمير مدينته المتنقلة، ولكن الأمر الأكيد أن الأمير استفاد من رحلات الحج التي خاض غمارها مع والده ولا بد أنه أعجب بالتنظيم الجيد لهذه الرحلات التي كانت تتم تحت رعاية واضحة من قبل السلطة العثمانية التي أقامت تنظيمًا يسمح بتأمين المسار الحسن لرحلات الحج الطويلة، وما صاحبها من تمويل وتأييد.

ففضل هذه الجهود، تسنى للقوافل التحرك بأمن نسبي، نحو غاية رحلة كانت تستغرق في الغالب وبشكل إجمالي، أكثر من سنة بالنظر إلى طول المسافات، ولم تكن خالية من المتاعب الشديدة والأخطار الجسيمة أحياناً، كما كانت هذه الرحلات تساهم بقوة في تعميق الوحدة الثقافية المبنية على المراكز الدينية التي كانت مزارات رئيسية للمؤمنين: الزيتونة في تونس، الأزهر في القاهرة، مسجد الأمويين في دمشق (34).

لقد حصل الأمير أخيراً على الإجابة لسؤال لطالما أرقه وهو يرى مدنه تسقط الواحدة تلو الأخرى، ووجد في المدينة المتنقلة على نمط رحلات الحج الحل الأمثل للتعداد السكاني الهائل الذي يتولى أمره، فأنشأ زمالته وجعلها مدينة تتكون من ثلاث مائة وثمانية وستون دواراً، يتألف كل واحد منها من خيم منتصبة على طريقة المخيمات العسكرية، وكانت مشكلة من مركز حوله أربعة صفوف دائرية من الخيم تفصلها ممرات تدعى "الترعة" وبمقابل كل خيمة يوجد مكان لراحة الحيوانات يسمى "المراح".

وفي المركز نصب الخيمات الخاصة بعائلته إلى جانب خيم الحراسة والكتابة، وخدامه كما تتواجد به الخزينة العامة. مما أكسبه اسم دوار الأمير وكانت الدائرة الأولى مشكلة من 05 دواير.

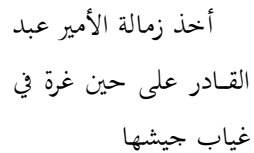
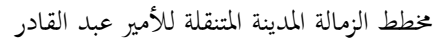
وتشكل الدائرة الثانية دواير الخليفة بن علال وأهله، وجيش المشاة النظامي، وبعضاً من أهم القادة العسكريين، وعددها 10 دواير.

وشكلت الدائرة الثالثة في أغلبها من دواير هاشم الشراقة وهاشم الغرابة الذين كانوا مستوطنين سهل غريس وعددهم 207 دوار.

أما الدائرة الرابعة فكانت أكثر أو أقل قرباً من الدوائر الرئيسية بحسب وعورة الميدان، ووفرة الماء، والاحتطاب أو المرعى، وكانت مكونة من سبعة قبائل بدوية متنقلة، تعمل كدليل للزمامة، وتسهر على حمايتها في الأراضي الصحراوية، وهي مشكلة من 146 دواراً.

ليصل المجموع إلى 368 دواراً، ويتشكل كل دوار من مجموعة من الخيم يتراوح تعدادها بين 15 إلى 20 خيمة، ويقدر عدد حرسها المسلحين بالبواريذ خمسة آلاف من جند المشاة النظامي، وألفين من الخيالة.

أخيراً لقد وجد الأمير الملجأ الآمن المحمي من قبل الجماعة، لجميع الشيوخ، والمرضى، والجرحى، والنساء، والأولاد، وقطعان الماشية، بينما ينطلق الفرسان بعيداً في محاربة الفرنسيين، وحركية هذه المدينة تتيح لها متابعة أماكن الرعي أو التراجع نحو الصحراء، وفق تحركات القوة الفرنسية. كما تقوم وحدة من القوات النظامية بالحراسة، وتتناوب أربع قبائل على التنقلات الواسعة للزمامة (35).



مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

أقمت قوة خاصة من الشرطة لمنع تلويث المياه أو تبيديها من قطاعان الماشية ورغم جميع احتياطاتي فإن كثيراً من أفرادها هلكوا من العطش (36).

وكانت زمالتي تحوي عمال من القرداجية، والسراجين، والخياطين، وكل صنعة كانت ضرورية لإقامتها وتنظيمها، وكان هناك سوق كبيرة للتبادل التجاري يقصدها عرب التل، وكانت الحبوب والقمح والشعير تجلب إلينا أو نجلبها بأنفسنا من قبائل الشمال (37).

ولم تكن المدينة محاطة بمعازل أو خنادق كما لم تخصص قطع للمدفعية من أجل حمايتها، ومع ذلك فقد كانت الحياة بسيطة شديدة التماسك إلى أبعد الحدود، إذ تميزت بعاداتها وتقاليدها، فكانوا يصلون ويتزوجون وينظمون الحفلات وعمليات الختان، ويبيعون النسيج في المحلات ويعملون ويصنعون منتجات تقليدية ويحكون الملابس والزراي، ويجمعون في سهرات يحكون عن انتصارات جنود الأمير بل يتحدثون حتى عن أحداث الجزائر ووهران والمغرب وتونس وفرنسا وأوروبا وتركيا... إلخ (38).

كما أسس الأمير مكتبة مهمة، وكان يصدر تعليمات باستمرار من أجل وضع الكتب ذات القيمة الكبيرة بالمكتبة المركزية التي أسسها بتأقدمات، وكان يكافئ الجنود والمدنيين الذين وهبوا له كتباً خلال النزاعات، فجمع بها أندر المخطوطات العربية فخمة التجليد، قدرت قيمتها بحوالي 5 آلاف جنيه إسترليني (39)، غير أن هذه المكتبة التي عانى الأميرين لجمعها قد ذهبت أدراج الرياح مع الاستيلاء على الزمالة من قبل الدوق دومال وهو ما أحدث ألماً عميقاً في نفس الأمير.

- معسكر الأمير

عندما يكون الأمير في حملة مع جيشه، يعسكر بطريقة جد منظمة، متبعا قواعد رسمية صارمة ومواقع ثابتة، فقد كان نظام التعسكر محترماً من الجميع ومنظماً تنظيمياً دقيقاً. فعندما أضرب خيمتي يعرف كل واحد المكان الذي يشغله، فكان المعسكر مدينة حقيقية يقطنها حوالي 15 ألف رجلاً، وتضم 12 ألف فرس، وألف جمل، وألفاً من البغال والحمير والخيل.

كما يستجيب استقرار الجيش في مكان ما لشروط محددة كالأمن والقرب من الماء والمراعي بشكل كاف، والقرب من سكان يملكون ما يكفي من المواشي والغذاء. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون المعسكر مثلاً طعماً للعدو على مرأى أو مرمى منه، كما يجب أن نرتقب دائماً مسلكاً سريعاً للهروب عند الضرورة، وأن نتحرى المواقع الاستراتيجية لمقاتلة العدو بالموقع. وأن يُشكّل المعسكر في شكلٍ دائري تتوسطه خيمة كبيرة للأمير تعرف بـ: "لوثاق" (40).

- تنقلات المعسكر

تعطى إشارة الانطلاق دون سابق إنذار في الصباح الباكر بعد صلاة الفجر، إذ لا يتسنى لأي أحد أن يكون على علم بانتقال المعسكر قبل ذلك الحين، فيضرب الخزندار طلقتي مدفع تفرق بينهما بضعة دقائق، ثم يقوم "الفراقة" بتفكيك الخيم وطي الأمتعة وتحميل الحيوانات وتسريح الخيل والبغال، كل ذلك في وقت قصير وفي انضباط تام، في حين يجتمع الأمير مع قادة الأركان ويعطيهم تعليماته عن غاية الانتقال.

لقد كان الخزندار يقوم بدور أمير الركب في قافلة الحج أو كما كان يعرف في بلد قسنطينة بـ: " أمير ركب المسلمين ورقاس (كذا) رسول رب العالمين" (41)، يتحرك الركب بإشارته ويتوقف بإشارته. وعندما يستعد الجيش للتحرك يُعلم الخزندار الأمير الذي يكون آخر من يمتطي جواده، وتعزف نغمة الانطلاق وتشعر الفرقة في المشي بشكل عسكري في نظام وانضباط متبعين ترتيباً صارماً.

وعندما يصلون مكان الإقامة الجديد يقوم الخزندار بضرب المعسكر في النظام الذي وصفناه سابقاً، وباستقرار كل واحد في مكانه يعلم الخزندار الأمير الذي يكون آخر من يدخل خيمته، منتظراً مع حراسه وخلفائه في مكان بعيد عن المعسكر إلى حين أن يوضع كل شيء في مكانه، وبإشارة الخزندار يدخل الأمير إلى المخيم في موكب على أنغام الموسيقى التي تعلن الوصول، وفور دخوله الخيمة تطلق ثلاث ضربات مدفعية (42).

وبعد أن استولي على الزمالة الضخمة أفل نجمها وقل عددها ولم تعد تتجاوز دائرته الخاصة التي لا تكاد تصل إلى الألف نسمة، وكانت تجوب الأرض ضائعة في شقاء ويأس، وكان عليه أن يستعد دائماً لبذل جهود جديدة كلما أراد أن يضعها في مكان آمن. وعندما كان يقودها إلى مكان بعيد عن الخطر اعترض طريقه لامورسيير من جديد، وتلا ذلك قتال مرير، وكانت النسوة تحمس المحاربين بزغاريدهن وأصواتهن، وكان أتباع عبد القادر يحاربون على مرأى ومسمع من زوجاتهم وأطفالهم فأبدوا شجاعة واستماتة لا توصف، ودارت الدائرة من جديد على خصم عبد القادر العنيد، ونجح هذا في قيادة الزمالة الصغيرة في أمان إلى خارج الوطن على حدود المغرب الأقصى (43).

خاتمة:

قد نستوعب بصعوبة كيف أن عدداً من الضباط الساميين: مارشالات، جنرالات، أميرالات، العقداة والثانويون كلهم متخرجون من مدارس عسكرية أو متعددة التقنيات الشهيرة أي أنهم تحصلوا على رتبهم عن طريق ممارسات أو خبرات لا مثيل لها، جميعهم قد تعرضوا لضربات الطالب القديم وفارس الإيمان الذي كان يجهل جميع فنون الحرب التقليدية.

ولكننا لا نستغرب أبداً أن هذا الطالب الذي قام بتدريبه وتعليمه على الربط بين الواقع الفسيح لمدرسة الغارات الحربية، ورحلات الحج ذات الصبغة التعليمية النظرية والتطبيقية، وإمامه بمقاصد الشريعة الإسلامية، والتعاليم القرآنية ذات النظرة الكونية لمجريات الأمور، كل ذلك قد أذكى فكر هذا الفارس المتعبد، والمحارب الوقور.

قائمة الهوامش

- (1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، دار الغرب الإسلامي، ج1 - بيروت، 1998، ص 271.
- (2) نقلا عن: ناصر الدين سعيدوني، عصر الأمير عبد القادر الجزائري، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2000، ص 141.
- (3) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، دت، ص 561. وانظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص ص 287 - 288.
- (4) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 297.
- (5) ناصر الدين سعيدوني، المرجع السابق، ص 113.
- (6) العمارة (imaret): مؤسسة قديمة في الشرق الأدنى أحيائها العثمانيون مع إنشاء المدن، وكانت تضم عدة منشآت: (جامع، مدرسة، مستشفى، استراحة للضيوف، أفنية مياه، طرق وجسور ... إلخ). أسست بدافع الورع والتقوى والخير، ومنشآت أخرى تدر الدخل لتعطي نفقات الأولى: فندق، أسواق، استراحة قوافل، حمام، مطحنة ... إلخ).
- (7) ابن سحنون، الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق وتقديم: المهدي البوعبدلي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1973، ص 135.
- (8) ابن سحنون، نفس المصدر، ص 127.
- (9) ابن سحنون، نفس المصدر، ص 128.
- (10) حلیم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص 96.
- (11) محمد على فهم بيومي، المغاربة في المدينة المنورة إبان القرن الثاني عشر الهجري - الثامن عشر الميلادي، ط1، دار القاهرة، القاهرة، 2006، ص ص 101 - 102.
- (12) ROZET (M.P), et CARETTE (M.E), L'Algérie, 2ème éd, Edition Bouslama, Tunis, 1980, pp 130 - 131.

(13) مجهول، " المدينة المنورة في كتب الرحالة المغاربة، في مجلة المنهل، مجلد 54، عدد 499، دار المنهل، المملكة العربية السعودية، 1992، ص 186.

(14) ROZET (M.P), et CARETTE (M.E), Op. Cit, pp 130 – 131.

(15) ناصر الدين سعيدوني والمهدي البوعبدلي، الجزائر في التاريخ العهد العثماني، وزارة الثقافة والسياحة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 73.

(16) صامويل برنار، وصف مصر الحياة الاقتصادية في مصر في القرن الثامن عشر، الجزء الثالث، الموازين النقود، ترجمة: زهير الشايب، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، 2002، ص 158.

وانظر كذلك :

ROZET (M.P), et CARETTE (M.E), Op. Cit, p 130.

(17) مجهول، "المدينة المنورة .."، ص ص 186 – 187.

(18) يذكر السعدي فوائد زيارة بيت الله الحرام، مرغبا فيه فقال: (ليشهدوا منافع لهم) أي: لينالوا ببيت الله منافع دينية، من العبادات الفاضلة، والعبادات التي لا تكون إلا فيه، ومنافع دنيوية، من التكسب، وحصول الأرباح الدنيوية، وكل هذا أمر مشاهد كل يعرفه، أنظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، حققه: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000، ص 536.

(19) محمد الشابي، "المسالك وطرق التجارة والمواصلات انتقال المهارات والطرز والأنماط والمستجدات"، في الفن العربي الإسلامي، الجزء الأول، المداخل، المنظمة العربية للتربية والعلوم، تونس، 1994، ص 105.

(20) الورثلافي، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار (الرحلة الورثلافية)، تصحيح: محمد بن أبي شنب، المجلد الأول، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008، ص 17.

(21) شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، ترجمة وتقديم: أبو القاسم سعد الله، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974، ص 42.

(22) شارل هنري تشرشل، نفس المصدر، ص 43.

(23) ROZET (M.P), et CARETTE (M.E), Op. Cit, p 131.

- (24) شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص ص 41 - 42.
- (25) بن أشنهو، الدولة الجزائرية في: 1830 مؤسساتها في عهد الأمير عبد القادر، ترجمة: لعراجي نورالدين، موفم للنشر، الجزائر، 2013، ص 73.
- (26) ناصر الدين سعيدوني، عصر الأمير ...، ص ص 260 - 261.
- (27) بن أشنهو، نفس المرجع، ص ص 137 - 150.
- (28) بن أشنهو، نفس المرجع، ص 102.
- (29) ناصر الدين سعيدوني، عصر الأمير ...، ص 265.
- (30) Léon Roches, Trente-deux ans à travers L'Islam (1832 - 1864), T2, Librairie de Firmin-Didot et Cie, Paris 1887, p 442.
- (31) شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ص 506.
- (32) برونو إتيين، الأمير عبد القادر الجزائري، ترجمة: ميشيل خوري، ط1، دار عطية للنشر، بيروت، 1997، ص 466.
- (33) بن أشنهو، نفس المرجع، ص 107.
- (34) رفع محمد العثماني، تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ط1، دار الفكر، القاهرة، 1993، ص ص 562 - 563.
- (35) برونو إتيين، نفس المرجع، ص 217.
- (36) شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص 215.
- (37) Pichon (J), Abd EL Kader sa jeunesse son rôle politique et religieux son rôle militaire sa captivité, sa mort (1807 - 1888), Impr. milit. Henri CHARL-LAVAUZELLE, Paris 1899, pp 105 - 106.

وكذلك: شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص 215.

(38) بن أشنهو، نفس المرجع، ص ص 109 – 110.

(39) شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص 213.

(40) بن أشنهو، الدولة...، ص ص 166 – 167.

(41) MERCIER (E), Constantine au XVI^e Siècle, élévation de la Famille EL-Feggoun, in Recueil des Notices et Mémoire de La Société de Constantine Vol. XIX. Constantine 1878, p 236.

- رقاس: كانت تطلق هذه التسمية على أمير الركب وهي تصحيف لرقاص، والرقص في اللغة الارتفاع والانخفاض، وهو الحب: السرعة أو ضرب من السرعة، وتطلق الكلمة على مشية الإبل كذلك، فتقول العرب رقص البعير يرقص رقصاً محرك القاف إذا أسرع في مشيته. أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص 42.

(42) بن أشنهو، الدولة...، ص ص 171 – 172.

(43) شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص 218.

قائمة المراجع

(1) ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر – بيروت.

(2) ابن سحنون، الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق وتقديم: المهدي البوعبدلي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1973.

(3) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، دار الغرب الإسلامي، ج1 – بيروت، 1998، ص 271.

(4) برونو إتيين، الأمير عبد القادر الجزائري، ترجمة: ميشيل خوري، ط1، دار عطية للنشر، بيروت، 1997.

(5) بن أشنهو، الدولة الجزائرية في: 1830 مؤسستها في عهد الأمير عبد القادر، ترجمة: لعاجي نورالدين، موفم للنشر، الجزائر، 2013.

(6) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، دت.

- (7) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
- (8) رفع محمد العثماني، تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ط1، دار الفكر، القاهرة، 1993.
- (9) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، حققه: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000.
- (10) شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، ترجمة وتقديم: أبو القاسم سعد الله، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974.
- (11) شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.
- (12) صامويل برنار، وصف مصر الحياة الاقتصادية في مصر في القرن الثامن عشر، الجزء الثالث، الموازين النقود، ترجمة: زهير الشايب، شركة نخبة مصر للطباعة والنشر، 2002.
- (13) مجهول، "المدينة المنورة في كتب الرحالة المغاربة"، في مجلة المنهل، مجلد 54، عدد 499، دار المنهل، المملكة العربية السعودية، 1992.
- (14) محمد الشابي، "المسالك وطرق التجارة والمواصلات انتقال المهارات والطرز والأنماط والمستجدات"، في الفن العربي الإسلامي، الجزء الأول، المداخل، المنظمة العربية للتربية والعلوم، تونس، 1994.
- (15) محمد على فهم بيومي، المغاربة في المدينة المنورة إبان القرن الثاني عشر الهجري - الثامن عشر الميلادي، ط1، دار القاهرة، القاهرة، 2006.
- (16) ناصر الدين سعيدوني والمهدي البوعبدلي، الجزائر في التاريخ العهد العثماني، وزارة الثقافة والسياحة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- (17) ناصر الدين سعيدوني، عصر الأمير عبد القادر الجزائري، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2000.
- (18) الورثاني، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار (الرحلة الورثانية)، تصحيح: محمد بن أبي شنب، المجلد الأول، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008.

- (1) Léon Roches, Trente-deux ans à travers L'Islam (1832 – 1864), T2, Librairie de Firmin-Didot et Cie, Paris 1887.
- (2) MERCIER (E), Constantine au XVIe Siècle, élévation de la Famille EL-Feggoun, in "Recueil des Notices et Mémoire de La Société de Constantine Vol. XIX." Constantine 1878.
- (3) Pichon (J), Abd EL Kader sa jeunesse son rôle politique et religieux son rôle militaire sa captivité, sa mort (1807 – 1888), Impr. milit. Henri CHARL-LAVAUZELLE, Paris 1899.
- (4) ROZET (M.P), et CARETTE (M.E), L'Algérie, 2ème éd, Edition Bouslama, Tunis, 1980.

علماء اللغة في عهد صلاح الدين الأيوبي ومؤلفاتهم في قواعد اللغة العربية

LANGUAGES AND ARABIC GRAMMAR WORKS OF AYOUBI PERIOD SALAH AL-DÏN

د. سليمان قبالان، (جامعة إسطنبول، كلية الشريعة، قسم العلوم الإسلامية).

ملخص:

إن عهد الأيوبيين رغم مدته القصيرة في التاريخ الإسلامي عهد ذو أهمية كبيرة في المجالات العسكرية والسياسية والثقافية والاجتماعية، فقد أسس كثير من سلاطين الأيوبيين وفي مقدمتهم السلطان صلاح الدين الأيوبي المدارس في كل من مصر والشام والجزيرة، فبدأت النشاطات العلمية فيها بتدريس اللغة العربية. ولهذا نجد أن كثيرا من العلماء وفي مقدمتهم ابن بَرِّي نشؤوا في هذه المدارس، وكانت لهم مؤلفات في علم النحو كما هو الحال في العلوم الأخرى. ولكن على الرغم من وجود أبحاث لا يُستهان بها في الأعمال الأكاديمية من الناحية السياسية والعلمية في عهد صلاح الدين الأيوبي، فإن المؤلفات في علم اللغة وقواعد اللغة العربية لم يتم البحث فيها بما فيه الكفاية. وانطلاقا من هذا فقد حاولنا في هذه الدراسة تسليط الضوء على المؤلفات التي كتبها علماء اللغة وعلماء النحو في عهد صلاح الدين الأيوبي، والعمل على تقييمها. وفي هذا المضمار سنقوم بتعريف دارسي اللغة العربية بعلماء اللغة ومؤلفاتهم في عهد الأيوبيين.

الكلمات المفتاحية: صلاح الدين الأيوبي، اللغة العربية، علماء اللغة، الصرف، النحو.

Abstract

Ayyubids Period is a short but significant period of Islamic History in the military, political, cultural and social fields. Many Ayyubi Sultans especially Sultan Selahattin have resided at Moslem Theological Schools in Egypt, Damascus and Al-Jazeera. Scientific activities in these fields have been started with Arabic language teaching. For this reason, many scholars, especially Ibn Berrî, who have produced works in Arabic language and grammar as well as other sciences, have been trained. However, there are a considerable amount of researches on political and scientific fields of the Salah al-Din Ayyubi Period in the academic studies while it is seen that there is not enough research in the fields of linguists and Arabic grammar content works.

Considering this fact, linguists in the Salah al-Din Ayoubi Period and their works on Arabic grammar have been tried to be determined and evaluated in this study. Within this scope, it is aimed to identify and introduce the linguists and works of the Ayyubids Period to those who work on Arabic language.

Key Words: Salah al-Din Ayoubi, Arabic Language, linguists, Grammar, syntax.

مقدمة:

إن عهد الأيوبيين رغم مدته القصيرة في التاريخ الإسلامي عهد ذو أهمية كبيرة في المجالات العسكرية والسياسية والثقافية والاجتماعية. والدولة الأيوبية دولة كبيرة حكمت كلاً من مصر، وسوريا، وفلسطين، والأردن، ولبنان، ومناطق مهمة من الجزيرة، واليمن، بدءاً من الربع الأخير للقرن الثاني عشر حتى أواسط القرن الثالث عشر. وقد أصبحت المناطق التي كانت تحت حكم الدولة الأيوبية التي تأسست في الفترة التي كان فيها الفرنجة يهددون العالم الإسلامي هدفاً للحروب الصليبية الثالثة والخامسة والسادسة والسابعة.

ولقد حاول سلاطين الأسرة الأيوبية الحاكمة بدءاً من السلطان صلاح الدين، حماية العلم والعلماء، وتقديم دعم ومساعدات مهمة لهم، خاصة العلماء المشتغلين بالعلوم الدينية. كذلك فإن تحقيق صلاح الدين الأيوبي الوحدة السياسية بعد قضائه على الخلافة الفاطمية الشيعية، وإحرازه انتصارات مهمة على الصليبيين كان سبباً لحدوث تطورات مهمة في المجال العلمي.

ونتيجة لسياسة حماية العلماء التي وصلت إلى الذروة في عهد صلاح الدين، نشأ كثير من العلماء الأفاضل الذين جاوزوا عصرهم في كثير من المجالات الدينية والفكرية والأدبية من خلال إحياء مجالس العلم آنذاك. وقد حافظ هذا النشاط في الحياة العلمية على وجوده في العصور التالية أيضاً. فالسلطان الملك العادل والملك الكامل اللذان توليا الحكم بعد صلاح الدين ظلّا يحميان العلماء، ويهتمان بالعلوم الدينية واللغة والأدب والتصوف، واستمر هذا الاهتمام حتى عهد السلطان الملك الصالح آخر سلاطين الدولة الأيوبية.

1. مراكز العلم في العهد الأيوبي.

لقد ضعفت الحياة العلمية في الشام والجزيرة في القرن الثاني عشر نتيجة انعدام الوحدة السياسية وهجمات الصليبيين. أما في مصر فقد أسس الفاطميون جواً علمياً قائماً على أسس التعاليم الشيعية. وإن إنجازات نور الدين زنكي السياسية والعسكرية في الشام، وحمايته العلماء، وتوفير الظروف والإمكانات اللازمة لدوام الحياة العلمية، (1) أدى إلى حدوث نشاطات كبيرة في الشام في المجال العلمي. (2) وقد أسس الكثير من المدارس من أجل تقوية الفكر السني

والوقوف في وجه الفكر الشيعي، وكذلك أسس الأوقاف من أجل تأمين معيشة الطلاب والمدرسين الذين يدرسون في هذه المدارس. (3)

وقد بدأ العلماء الذين بَلَّغَتهم القيمة التي منحها نور الدين للعلم والعلماء يتوافدون إليه من مختلف مناطق العالم الإسلامي. (4)

ومن المعلوم أن كثيرا من سلاطين الدولة الأيوبية وفي مقدمتهم السلطان المؤسس صلاح الدين قد اشتغلوا بالعلم، حتى كان بينهم ملوك لهم مؤلفات مختلفة. (5) وإن القيمة والإمكانات التي مُنحت للعلم والعلماء بدءا من نور الدين زنكي ومروا بصلاح الدين الأيوبي، كانت سببا رئيسا لإحياء العلوم في جميع مجالاتها، وذلك بفضل افتتاح العديد من المدارس في كلٍّ من مصر والشام وحلب والجزيرة وغيرها من مراكز الدولة الأيوبية.

2. علماء اللغة ومؤلفاتهم.

إن العهد الأيوبي كان عهدا مليئا بالنشاط العلمي في مجال علم الصرف والنحو والمعاجم والمحاضرات والشعر والعروض والإنشاء والنقد الأدبي، وكذلك نشأ علماء مشهورون في هذه العلوم، وألفوا كتباً قيّمة أثّرت في الجيل الذي جاء بعدهم، ومن بين هؤلاء العلماء: الشريشي، وابن بَرِّي، وتاج الدين أبو اليمّن الكِندي، والمسعودي، وابن يعيش، وابن مُنقذ، وعماد الدين الأصفهاني، والقاضي الفاضل.

أ- الشريشي (1219/618):

أحمد بن عبد المؤمن القيسي الشريشي ولد في مدينة شريش بالأندلس سنة 557 (1162)، سافر إلى العديد من مراكز العلم مثل المغرب ومصر والشام طلبا للعلم، ودرّس المشاهير من علماء اللغة أمثال ابن بَرِّي. ثابر الشريشي من أجل تحصيل اللغة والأدب وخاصة النحو، ويظهر في المصادر وفي مؤلفاته أنه برع في علم النحو والمعاجم، وكان ذا معرفة واسعة في اللغة والأدب والعروض. وكان ثقة في الرواية، فصيحاً في اللغة، قويا في النثر. لُقّب بشارح المقامات لاعتنائه بشرح مقامات الحريري.

لم يصل إلينا إلا القليل من مؤلفاته في النحو والمعاجم والأدب والشعر والعروض. وقيل إن له ثلاثة شروح على المقامات: أكبرها في الأدب، وأوسطها في اللغة (مكتبة جامعة ليدن، 415)، وأصغرها مختصر. وقيل إن له شرحين: الأول في الأدب، والثاني في اللغة. ولم يصل إلينا إلا الشرح الكبير. (6)

ب- ابن بَرِّي (1187/582):

هو أبو محمد عبد الله بن بري بن عبد الجبار بن بري المقدسي المصري النحوي اللغوي، ولد في القاهرة في الخامس من شهر رجب سنة 499 هجرية، الموافق للثالث عشر من آذار سنة 1106 ميلادية، وتوفي فيها في السابع والعشرين من شهر شوال سنة 582 هجرية، الموافق للعاشر من كانون الثاني سنة 1187 ميلادية. (7)

عُرف بالمقدسي لأن أصوله كانت هناك، وبالمصري لأنه عاش فيها، وبالنحوي واللغوي لبراعته وتميزه في النحو واللغة. (8)

وجهه أبوه لتعلم النحو في سن مبكرة تصديقاً لرؤياه. (9) وأخذ علم اللغة والنحو والأدب والشعر والأخبار والحديث والتفسير والفقه عن علماء مصر والشام وعلماء الأندلس الذين وفدوا واستقروا في مصر، وبذلك وصل إلى مرتبة الرياسة في ديوان الإنشاء (10) في الدولة الفاطمية. (11)

أخذ النحو واللغة والأدب عن ابن القطّاع الصقلي ومحمد بن عبد الملك الشنتريني، ويظهر تأثره بابن القطّاع في كتابه "التنبيه والإيضاح". (12)

كان ابن بري ذكياً ذا رأي في اللغة، لذلك أسند إليه العمل في ديوان الإنشاء في أواخر عهد الفاطميين وفي عهد صلاح الدين الأيوبي، فكان لا يصدر كتاب عن الدولة إلا بعد أن يتصفحه ويصلح ما فيه من خلل. (13) ولابن بري حواش وتعليقات وشروح متعلقة بإصلاح الأخطاء الواقعة في مجال النحو واللغة. (14) ومن بين مؤلفاته: "التنبيه والإيضاح عما وقع في الصحاح" وهي من أفضل الحواشي التي كتبت على "الصحاح" للجوهري، و"فوائد ملتقطه مختارة من كتاب خواص الصحاح"، و"حاشية على دُرّة الغوّاص"، و"حاشية على المعرّب لابن الجواليقي"، و"حاشية على تكملة الجواليقي"، و"اللباب في الرد على ابن الخشاب". (15)

1. **التنبيه والإيضاح (والإفصاح) عما وقع (من الوهم) في (كتاب) الصحاح:** من أفضل الحواشي والاستدراكات المكتوبة على صحاح الجوهري. بدأ ابن بري بكتابتها سنة 576 (1180)، وأتم فيها ما لم يتمه الجوهري في صحاحه، وبيّن فيها مسائل في النحو والصرف، وصحح ما في الصحاح من أخطاء في أصول الكلمات ومعانيها، وأتم ما فيه نقص في الأمثلة أيضاً. (16) والكتاب مطبوع في مجلدين حتى مادة "وقش" (المجلد الأول نشره مصطفى حجازي، القاهرة 1980، والثاني نشره عبد العليم الطحاوي، القاهرة 1981). وهناك آراء مختلفة حول نسبة الكتاب إلى ابن بري، ولكن لغة الكتاب وأسلوبه يزيلان الشبهات حول نسبته إليه.

2. **حاشية على تكملة الجواليقي:** وتُعرف بـ "تعقيبات ابن بري"، وهي حاشية على تكملة الجواليقي على درة الغواص للحريري. وهي ذيل كتاب "درة الغواص"، أُلّف في أخطاء العلماء وأغلاط العوام.

3. **غلط (أغلاط) الضعفاء من الفقهاء (من أهل الفقه):** وهو كتاب في الأغلاط التي وقع فيها الفقهاء في مئة كلمة.

4. **جواب المسائل العشر المتبعة للحشر (إلى الحشر):** وهو كتاب مؤلف من أجوبة ابن بري عن عشر مسائل خالف فيها ملك النحاة أبو نزار حسن بن صافي البغدادي علماء النحو القدماء وخاصة سيويوه في إعراب بعض الآيات والأحاديث والشعر. (17)

ت- عيسى بن عبد العزيز الجزولي (1145):

أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن يلبخت بن عيسى اليزدكني الجزولي البربري المراكشي . ولد حوالي سنة 540 (1145/1146). وهو من قبيلة جزول البربرية من قبائل المغرب، درس اللغة والنحو أول أمره في مراكش، ثم تعلم القرآن والحديث والنحو في مصر. وهو من تلامذة ابن بري المقرئين. ومن أهم تلامذة الجزولي: ابن مطيع صاحب أول ألفية في قواعد العربية، وعمر بن محمد الشلوبيني الذي شرح مقدمة الجزولي، وأبو عبد الله بن محمد بن قاسم بن منداس.

من أشهر مؤلفات الجزولي في قواعد العربية: المقدمة الجزولية، وتسمى بالقانون، والاعتماد. والكتاب عبارة عن ملاحظات وأجوبة لأسئلة الجزولي وأصدقائه سألوها لأستاذهم ابن بري، لذلك قيل إن الجزولي ليس المؤلف الأصلي للكتاب كما بين الجزولي ذلك بنفسه. ولأن موضوعاته كانت موجزة وأمثلة قليلة وفهمه صعبا، شرحه الجزولي بنفسه في شرح سماه "شرح المقدمة الجزولية".

أما مؤلفاته الأخرى في النحو فهي: شرح أصول ابن السراج (وهو شرح "الأصول" في النحو لابن السراج)، والأمالي في النحو، ومختصر القُسر (وهو مختصر كتاب "القُسر" لابن جني في شرح ديوان المتنبي)، وشرح الإيضاح (وهو شرح "الإيضاح" في النحو لأبي علي الفارسي)، وله حاشية على "الجمل في النحو" لأبي القاسم الزجاجي. (18)

ث- أبو اليمن الكندي (1217/613):

هو تاج الدين أبو اليمن زيد بن الحسن بن زيد بن الحسين بن سعيد الكندي البغدادي الدمشقي، ولد ببغداد في العشرين من شهر شعبان سنة 520 هجرية، الموافق للعاشر من شهر أيلول سنة 1126 ميلادية، وتوفي في دمشق في السادس من شوال سنة 613 هجرية، الموافق للسادس عشر من كانون الثاني سنة 1217 ميلادية. أخذ النحو عن أبي السعادات ابن الشجري، وأبي محمد عبد الله بن الخشاب. عاد إلى بغداد بعد وفاة والده عائدا من الحج سنة 1150/544. درس على يده الكثير من ملوك الأيوبيين وفي مقدمتهم فروخ شاه. (19)

وهناك آراء مختلفة حول شخصية أبي اليمن الكندي، فبالرغم من مكانته المهمة في علم اللغة والأدب، فإنه لم يسلم من سهام النقد بسبب قريه من رجال الدولة وحبه للمال والمنصب.

وإن مؤلفات أبي اليمن كانت قليلة بالرغم من الشهرة الكبيرة التي حازها، فليس له كتاب في النحو سوى كتاب "المسائل"، تناول فيه بعض المسائل النحوية. (20)

ج- المسعودي (1188/584):

هو تاج الدين أبو سعيد محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مسعود بن أحمد بن الحسين بن محمد المسعودي المروزي البندهي، ولد في الأول من شهر ربيع الآخر سنة 522 هجرية، الموافق للرابع من شهر نيسان سنة 1128

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

ميلادية، وتوفي في دمشق في التاسع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة 584 هجرية، الموافق للثامن والعشرين من شهر أيار سنة 1188 ميلادية.

من أهم مؤلفاته: "مغاني المقامات في معاني المقامات" وهو كتاب مؤلف من خمسة مجلدات شرح فيه مقامات الحريري. (21) وقيل إن له مؤلفات أخرى غيره، ولكن لم يصل إلينا أي منها.

ح- ابن يعيش (1245/643):

هو أبو البقاء موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش بن أبي سرايا بن محمد الأسدي الحلبي، ولد في حلب في الثالث من شهر رمضان سنة 553 هجرية، الموافق للثامن والعشرين من شهر أيلول سنة 1158 ميلادية، وتوفي فيها في الخامس والعشرين من شهر جمادى الأولى سنة 643 هجرية، الموافق للثامن عشر من شهر تشرين الأول سنة 1245 ميلادية، وهو موصلبي الأصل، ويُعرف بابن يعيش نسبة إلى جده يعيش. (22)

بدأ دراسته في حلب، وأخذ النحو عن أبي السخا فتيان الحلبي (ت560)، وأبي العباس المغربي الفيروزي (ت590)، ودرس على يد أبي اليمن الكندي، وابن أبي عصرون، وفي مدة وجيزة صار من تلامذة أبي اليمن المقريين، فدرس معه مقامات الحريري، ثم عاد إلى حلب بعد أن أخذ إجازة من أبي اليمن في اللغة والأدب، وفي العلوم الدينية. (23)

ذاع صيته بين الناس في علوم اللغة، وأقام مجالس علم، (24) وصار له عدد لا بأس به من تلامذة. وقد ذكر ابن خلكان أن من تلامذة ابن يعيش جماعة تنبهوا وتميزوا به وصاروا علماء كبارا بعده، فكان من بين تلامذته المشهورين الذين صاروا علماء زمانهم: ابن عمرون، وابن مالك، وابن خلكان، وبهاء الدين بن النحاس الحلبي، وجمال الدين أبو بكر الشريشي، والقفطي، وياقوت الحموي، وأبو بكر الدشتي. (25)

لابن يعيش ثلاثة كتب مهمة في الصرف والنحو، وهي:

1. **شرح المفصل:** وهو شرح لكتاب "المفصل" المشهور للزمخشري، وقد ذكر السيوطي وابن خلكان في ترجمة ابن يعيش أن هذا الشرح لا يُضاهيه أي من شروح المفصل الأخرى. (26) وقد أشار المؤلف في شرحه هذا إلى آراء العلماء أمثال سيبويه، والأخفش الأوسط، وأبي علي الفارسي، وأبي عمر الجرمي، وأبي عثمان المازني، وابن جني، واعترض على آراء الزمخشري في بعض الأحيان. وقد نُشر هذا الكتاب الموسوعي أول مرة جورج جين (G. Janh)، (27) ثم نُشره أحمد السيد أحمد وإسماعيل عبد الجواد عبد الغني في مجلدين بعد تصحيحات وتعليقات عليه. وقد أخرج عاصم بيجت البيطار فهارس مختلفة لشرح المفصل وفق موضوعاته، ونشرها باسم "فهارس شرح المفصل لابن يعيش".

2. **شرح التصريف الملوكي:** وهو شرح لكتاب "التصريف" لابن جني، وقد نُشر هذا الكتاب فخر الدين قباوة (حلب 1973/1393. بيروت 1987).

3. مسائل أجاب عنها ابن يعيش: وهي رسالة تحتوي على إجابات ابن يعيش عن ثلاثة عشر سؤالاً لأبي نصر الدمشقي في النحو، وقد نشره رودولف سيلهيم (Rudolf Sellheim). (Melanges de l'Université St. Joseph, XLVIII, 1973-1974). (28)

خاتمة:

في نهاية البحث الذي موضوعه "علماء اللغة في عهد صلاح الدين الأيوبي ومؤلفاتهم في قواعد اللغة العربية"، خلصنا إلى النتائج التالية:

1. إن عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي يُعد عهداً مُشرقاً من حيث النشاطات التي حدثت في مجال اللغة العربية، بالإضافة إلى كونه عهداً جرت فيه أشد الحروب ضد الصليبيين، وجرّت فيه أيضاً أحداث سياسية وعسكرية كثيرة.
2. إن بناء المدارس في العهد الأيوبي، ودعم العلم بإنشاء العديد من الأوقاف، والسفر من أجل طلب العلم، وما شابه ذلك من نشاطات علمية، كانت سبباً في حدوث تطورات مهمة في مجال اللغة العربية، ولكن التصنيف الخاصة باللغة العربية والنحو كثرت بشكل خاص في عهد صلاح الدين الأيوبي.
3. إن علماء العربية الكبار الذين جاوزوا زمانهم بعلمهم، قد انتقلوا من أجل الدراسة والتدريس من الأندلس والمغرب وبغداد التي كانت مراكز علم في العصور السالفة، واجتمعوا في مراكز العلم التي لمعت في عهد صلاح الدين الأيوبي كالكاشان وحلب والقاهرة. وإن الجو العلمي في هذه المدن مكّن علماء اللغة من متابعة تعلمهم ودراساتهم وتأليف العديد من الكتب في مجال النحو.
4. إن الكتب المصنفة في النحو في هذا العهد، والشروح التي كُتبت على مؤلفات علماء اللغة المشهورين كالزحشري وابن جني والحريري، كان لها دور كبير في تطور اللغة العربية.
5. إن التلاميذ الذين برعوا في علم النحو على يد ابن بري بشكل خاص، وكتبه التي ألفها في هذا العلم، كانت أساساً في ظهور مدرسة مصر النحوية.
6. إن الكتب المخطوطة التي ألّفت في النحو - وفي مقدمتها كتب ابن بري وابن يعيش - وإن تم تحقيق وطباعة بعضها، فإن هناك الكثير منها ما تزال في رفوف المكتبات تنتظر دارسي اللغة العربية ليزيلوها عنها الغبار ويوظفوها من سبائرها العميق.

قائمة الهوامش:

- 1- رمضان ششّن، "صلاح الدين الأيوبي والدولة"، إسطنبول، دار جاع، 1987، ص 337
- 2- أحمد أغيرأقجة، "صلاح الدين الأيوبي وفتح القدس من جديد"، دار بيان، إسطنبول 1997، ص 199.

- 3- محمد زغلول سلام، "الأدب في العصر الأيوبي"، دار منشأة المعارف، الإسكندرية، 1990، ص 89.
- 4- انظر: هودغسون، "مغامرة الإسلام"، ترجمة، دار إز (الأثر)، إسطنبول 1993، ج 2، 288-293.
- 5- أغيرأقجة، المصدر نفسه، ص 200.
- 6- محمد ياوز، "شريشي"، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول، ج 39، ص 6-7.
- 7- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي أبو عبد الله شمس الدين، "سير أعلام النبلاء"، ج 21، ص 136-137. مصطفى درويش، "ابن بري وجهوده في النحو واللغة والتصريف"، القاهرة 1985، ص 16-24.
- 8- إسماعيل درمش، "ابن بري"، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول، ج 19، ص 372. درويش، "ابن بري"، ص 13-14.
- 9- صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، "الوافي بالوفيات"، ج 17، ص 82-83.
- 10- رمضان ششَن، "الديوان عند الأيوبيين"، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول، ج 9، ص 381.
- 11- أبو محمد عبد الله بن عبد الصبور ابن باري المقدس المشري الناهي اللغاوي، "جواب المسائل العشر"، محمد أحمد الدالي، دمشق 1997، مقدمة الناشر، ص 24-25: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ج 21، ص 136.
- 12- إسماعيل درمش، "ابن بري"، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول، ج 19، ص 372.
- 13- ابن بري، "أربعة كتب في علوم القرآن، تح: حاتم صالح، بيروت 1998، ص 4-5. درويش، "ابن بري"، ص 39-43.
- 14- إسماعيل درمش، المصدر نفسه، ص 372.
- 15- درويش، المصدر نفسه، ص 47-71.
- 16- إسماعيل درمش، المصدر نفسه، ص 372.
- 17- انظر: إسماعيل درمش، "ابن بري"، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول، ج 19، ص 372-374.
- 18- مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة كاتب جلي، "كشف الظنون"، إسطنبول 1972، ج 1، ص 605.
- 19- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، "معجم البلدان"، ج 11، ص 174.
- 20- رمضان ششَن، "صلاح الدين الأيوبي وعصره"، ص 466-467. انظر: طيار ألتى قولاج، "أبو اليمن الكندي"، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول، ج 10، ص 352.
- 21- ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج 18، ص 215.
- 22- القفطي، "إنباه الرواة على أنباه النحاة"، ج 4، ص 44. ابن خلكان، "وفيات الأعيان"، ج 7، ص 53.
- 23- ابن خلكان، المصدر نفسه، ج 7، ص 47-48. القفطي، المصدر نفسه، ج 4، ص 44.
- 24- عبد اللطيف محمد الخطيب، "ابن يعيش وشرح المفصل"، الكويت 1999، ص 29.

25- الخطيب، المصدر نفسه، ص 33-37.

26- ابن خلكان، المصدر نفسه، ج 7، ص 52-53. السيوطي، "بغية الوعاة"، ج 2، ص 352.

27- مصطفى جحادار، ابن يعيش أبو البقاء، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول، ج 20، ص 446.

28- انظر: مصطفى جحادار، المصدر نفسه، ج 20، ص 446.

قائمة المراجع:

- أبو محمد عبد الله بن عبد الصبور ابن باري المقدس المشري الناهي اللغوي، "جواب المسائل العشر"، نشر: محمد أحمد الدالي، دار البشائر، دمشق 1997.
- ، "أربعة كتب في علوم القرآن"، تح: حاتم صالح، بيروت 1998.
- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإزيلي، "وفيات الأعيان"، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1978/1398.
- أحمد أغيرأفجة، "صلاح الدين وفتح القدس من جديد"، دار بيان، إسطنبول 1997.
- إسماعيل درمش، "ابن بري"، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول 1999، ج 19، ص 372-373.
- القاسم بن علي بن محمد بن عثمان أبو محمد الحريري، أبو محمد، "المقامات"، ترجمة: صبري سوسويل، دار طباعة التعليم الوطني، إسطنبول 1952.
- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي أبو الفضل، "حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة"، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1967.
- ، "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة"، ط2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت 1979.
- رمضان ششّن، "صلاح الدين الأيوبي والدولة"، دار جاغ (العصر)، إسطنبول 1987.
- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، "معجم البلدان"، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، "الوافي بالوفيات"، ج 29، دار إحياء التراث العربي، بيروت 2000 .
- طيار ألتي قولاج، "أبو اليمّن الكندي"، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول 1994 ج 10، ص 351-352.
- عبد اللطيف محمد الخطيب، "ابن يعيش وشرح المفصل"، جامعة الكويت، الكويت 1999.
- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي أبو عبد الله شمس الدين، "سير أعلام النبلاء"، تح: شعيب أرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1985/1405.

- محمد زغلول سلام، "الأدب في العصر الأيوبي"، دار منشأة المعارف، الإسكندرية، 1990.
- مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة كاتب جليبي، "كشف الظنون"، إسطنبول 1972.
- مصطفى جحدار، "ابن يعيش أبو البقاء"، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول 1999، ج 20، 4445-446.
- مصطفى درويش، "ابن بري وجهوده في النحو واللغة والتصريف"، القاهرة 1985.

معالم فلسفة التربية عند مالك بن نبي

Malek Bennabi The philosophical Benchmarks of Education at

د. الكبار عبد العزيز

د. صغير حياة

ملخص:

تعد التربية عملية اجتماعية مستمرة تهدف إلى تشكيل وصياغة المواطن المثالي والسوي، وقد حظيت بأهمية كبيرة عند المفكر مالك بن نبي، وتقوم فلسفة التربية عند هذا المفكر بنقل ثقافة المجتمع لأفراده، وبعملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري، وقد حدد شروط هذا التغيير والبناء في مبادئ أربعة متمثلة في المبدأ الأخلاقي والمبدأ الجمالي والمنطق العملي والعلم أو الصناعة، وتتميز هذه المبادئ بالفعالية والتكامل، وتشكل في أبعادها وأهدافها نظاما تربويا واجتماعيا يسهم في إعادة البناء الحضاري للعالم الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: التربية، التغيير الاجتماعي، الثقافة، الأخلاق، الجمال، العلم.

Abstract:

Education is a continuous social process aiming to form or to shape a modern and rational citizen. It was of great importance to the intellectual Malek Bennabi who conceived it as a means of social change. He defined the conditions of this change in four principles: moral, aesthetic, practical logic and science or industry. These principles are characterized by their effectiveness and complementarity and constitute an educational system that contributes to the cultural construction of the Islamic world.

Key words: Education, social change, culture, ethics, aesthetics, science.

مقدمة:

إن التربية في مجال علم الاجتماع عملية اجتماعية مستمرة تهدف إلى تشكيل وصياغة النموذج الاجتماعي المتمثل في المواطن المثالي والسوي، الذي يشكل حجر الزاوية في بناء المشروع الاجتماعي، حيث كشفت التجارب التنموية في العالم العربي والإسلامي فشلها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي وتبين لها أن هذه التجارب قد أغفلت دور

الإنسان وأهميته في إنجاحها، وأن نهضة الأمم والشعوب تقوم أولاً: بتكوين رأس المال البشري وثانياً: بإنتاج الرأسمال المفاهيمي، أي عالم الأفكار وثالثاً: القدرة على استثمار عالم الأشياء.

كان مالك بن نبي (1905-1973) من بين أبرز المفكرين في العالم العربي والإسلامي الذين أشاروا في كتاباتهم إلى دور الإنسان في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري، حيث قام بنقد طروحات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده حول مفهوم الإصلاح من حيث منطلقاته وطرقه وأهدافه وأسس نظرية جديدة تعتمد على دور التربية في تغيير الإنسان وتمكينه من عملية البناء الحضاري.

يحاول هذا المقال الإجابة عن التساؤلات التالية: ما هو التجاوز المعرفي الذي أحدثه مالك بن نبي مع دعاة الإصلاح السياسي والاجتماعي وبخاصة مع جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده في العالم الإسلامي؟ كيف تساهم التربية في تغيير المجتمع؟ وما هي الأسس التي تركز عليها هذه العملية الاجتماعية؟ وهل يمكن لهذه الأسس الإسهام في إعادة البناء الحضاري للعالم العربي والإسلامي؟

– التغيير الاجتماعي بين مالك بن نبي و جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده:1

يعد مفهوم الإنسان عنصراً بنوياً في فكر مالك بن نبي الحضاري، حيث هيمن على جل مؤلفاته وكتاباتاته واعتبره أول منطلق لبناء مشروع حضاري، ولكن لا بد ونحن نتحدث عن الإنسان كما يتصوره مالك بن نبي أن نشير إلى ذلك النقاش العميق الذي خاضه مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده تحديداً حيث يجمع هذا النقاش بين الاتفاق تارة والخلاف تارة أخرى.

وإذا استطعنا الكشف عن ملامح هذا النقاش، والحسم في نظرة المصلحين الثلاثة حول منهج التغيير وأوليياته وبيان نقاط الاتفاق والخلاف نتمكن عندئذ من بيان ومعرفة المسار الفكري الذي اتخذه فكر مالك بن نبي في تحديده للدور الذي تقوم به التربية في صياغة وتشكيل إنسان له القدرة على القيام بوظيفته الاجتماعية والحضارية.

تكمن نقاط الاتفاق بين مالك بن نبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في انتمائهم للتصور الإسلامي، أي أنهم يمثلون امتداداً للمدرسة الإسلامية التي تركز في تصورها للكون والإنسان والمجتمع على القرآن والسنة النبوية الشريفة، وانشغلوا كلهم بفكرة الإصلاح والتغيير وشروط بناء حضارة إسلامية، والتخلص من التبعية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية للاستعمار أو القابلية للاستعمار، وتشخيص أسباب تخلف العالم الإسلامي، وتوضيح نقاط الخلاف على مستوى الرؤية والمنهج.

هذا الخلاف يمكننا من رصد التجاوز الذي أحدثه مالك بن نبي مع الشيخين الأفغاني ومحمد عبده، والذي يعبر في حقيقة الأمر عن قفزة نوعية ووجهة نظر مغايرة في فكر مالك بن نبي تتجلى في طرح أولوية رأس المال البشري من حيث بنائه وتشكيله وصياغته، وتأهيله للقيام بوظيفته المتمثلة في التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري. إن الإشكال الذي يفرض نفسه علينا في هذا الاتجاه قوامه: أين تكمن هذه القطيعة وهذا التجاوز مع الحركة الإصلاحية الإسلامية؟

1-1- القطيعة مع الإصلاح السياسي عند جمال الدين الأفغاني

يرى مالك بن نبي أن منهج الأفغاني في الإصلاح قد سعى إلى مقاومة أنظمة الحكم السائدة في عصره وإعادة بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي، كما أنه كافح المذاهب الفلسفية وخاصة التيارات المادية والطبيعية.¹

لقد هيمن على الأفغاني طيلة حياته فكرة تتعلق بنهوض العالم الإسلامي من الناحية السياسية، فكان يدعو إلى ضرورة إزالة الاستعمار من العالم الإسلامي، فاتسم نشاطه بالطابع السياسي معتمدا على الأدلة الدينية لتحقيق هدفه. يقول سليم بك العنحوري: "إنه في خلال سنة 1878، زاد مركزه خطرا لأنه تدخل في السياسة، وأخذ يقرب منه العوام، ويقول لهم في أثناء كلامه ما معناه: "إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستبداد، وربيتم في حجر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم، وأنتم تحملون عبئ نير الفاتحين، وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين. تسومكم حكوماتكم الحيف والجور، وتنزل بكم الخسف والذل، وأنتم صابرون بل راضون، وتستنزف قوام حياتكم التي تجمعت بما يتحلب من عرق جباهكم- بالعصا والمقرعة والسوط، وأنتم صامتون. فلو كان في عروقتكم دم فيه كريات حيوية، وفي رؤوسكم أعصاب تتأثر فتثير النخوة والحمية، لما رضيتم بهذا الذل وهذه المسكنة..."²

لقد كان العالم الإسلامي يعاني من الفقرة والشتات فتصور الأفغاني أن الوحدة الإسلامية أساس قوته، فضل طول حياته ينهض بهذه الدعوة، وينادي بضرورتها في كل مناسبة، وفي كل مكان يحل به، فأنشأ "جمعية أم القرى" وهو في مكة، وألف جماعة "العروة الوثقى" وهو في باريس من مسلمي الهند ومصر وشمال إفريقيا وسوريا، وأصدر بالاشتراك مع محمد عبده مجلة "العروة الوثقى" لسانا لحالها وتعبيرا عن أغراضها، وكان هدفها وحدة المسلمين، وإنقاذهم من سباتهم، وتنبههم إلى المخاطر التي كانت تهددهم، وإرشادهم إلى سبيل مواجهتها والتغلب عليها.³

وقد أجمع الباحثون في فكر الأفغاني على أن منهجه يتسم بالطابع الثوري لأنه كان يعتقد أن الثورة السياسية أسرع الطرق في تحرير الشعوب الإسلامية، أما الاعتماد على التعليم أو المنهج التربوي فكان يراه بطيئا جدا ولا يحقق أهدافه المنشودة.⁴

يشير مالك بن نبي في تقييمه لمنهج الإصلاح السياسي عند الأفغاني إلى محاسنه، وإلى مواطن الخلل فيه، فلقد كان الأفغاني مجاهدا ذا مزاج حاد يمتلك ثقافة فريدة، وكان منهجه الإصلاحي يهدف للرد على الطبيعيين وبيان تحافتهم، وإليه يرجع الفضل في إيقاظ العالم الإسلامي من سباته وجهله وتخلفه. يقول مالك بن نبي: "...لقد كان قبل كل شيء مجاهدا، ولم تكن ثقافته النادرة سوى وسيلة جدلية، مهما هبطت أحيانا إلى مستوى الجماهير، فأصبحت وسيلة نشاط ثوري. لقد كان لهذا النشاط أهمية نفسية وأدبية أكثر من أن تكون له أهمية سياسية في العصر الذي كان يعيش فيه، حين كان العالم الإسلامي غارقا في خمول شامل وكان من فائدة هذا النشاط أنه فجر المأساة الإسلامية في الضمير المسلم ذاته".⁵

ويبدو أن جوهر الخلاف بين مالك بن نبي والأفغاني قد تجلّى في أنه إذا كان الأفغاني يتصور أن نهضة الأمة الإسلامية لا تتأتى إلا بإصلاح سياسي يتخذ من الثورة أسلوباً لتحقيق هذا المقصد، فإن منهج مالك بن نبي في الإصلاح يستهدف أولاً تغيير الإنسان الذي صاغه عصر ما بعد الموحدين والذي تزامن مع فترة انحطاط العالم الإسلامي .

نعتقد أننا قد أوضحنا التجاوز الذي أحدثه مالك بن نبي مع الإصلاح السياسي عند الأفغاني لننتقل إلى التجاوز الذي أحدثه مع الإصلاح الاجتماعي عند محمد عبده لنبرز أوجه الاتفاق وأوجه الخلاف بينهما.

1-2- القطيعة مع الإصلاح الاجتماعي عند محمد عبده :

كان محمد عبده في بداية حياته مندفعاً وراء التيار السياسي حيث شارك في الثورة العربية سنة 1882، وبعد فشل هذه الثورة قبض عليه وسجن وحكم عليه بالنفي إلى بيروت، ومنها دعاها جمال الدين الأفغاني إلى باريس حيث أسس بها جريدة العروة الوثقى⁶. ولكن يبدو أن محمد عبده لم يكن مقتنعاً بالإصلاح السياسي الذي نادى به الأفغاني، هذه القناعة قد تجلّت وبخاصة بعد فشل الثورة العربية، لذا اتخذ وجهة مغايرة في الإصلاح تمثلت في الإصلاح الاجتماعي.

تصوّر محمد عبده أن الإصلاح الاجتماعي من أنجع السبل لإنقاذ العالم الإسلامي من تخلفه وفقره وسوء حاله، ويقوم هذا الإصلاح على تنمية و ترشيد العقل بتثقيفه وتهذيبه وتحريره من الخرافات والنظر إلى الدين نظرة سماحة ويسر، كما أوضح أن اعتناق الشعوب وتحررها من الاستعمار تأتي كمرحلة لاحقة لأن العلم- على حد تعبيره- عماد الاستقلال وأساس المدنية الحديثة.⁷

فإذا كان الأفغاني قد نظر إلى المأساة الإسلامية من زاوية سياسية، فإن محمد عبده قد وصفها بأنها مشكلة اجتماعية، والخطوة الأولى التي ارتكز عليها في مشروعه الإصلاحي تمثلت في إصلاح الفرد، وقد استمد هذا المنهج من النص القرآني في قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ". [سورة الرعد/ الآية: 11].

اعتقد محمد عبده في منهجه الإصلاحي أن تغيير الفرد لا يتأتى إلا بإصلاح علم الكلام، وإعادة بناء عقيدة الإنسان المسلم وترسيخها، ولكن إذا كان محمد عبده ومالك بن نبي قد أعطوا حق السبق في تغيير الفرد فإن مالك يعترض على أن يكون هذا التغيير من زاوية إصلاح علم الكلام لأنه - وعلى حد تعبير مالك بن نبي - علم الكلام هو علم الاعتقاد لا يهتم بدراسة الوظيفة الاجتماعية للدين. يقول مالك بن نبي: "علم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ والمسلم حتى المسلم ما بعد الموحدين لم يتخل عن عقيدته فلقد ظل مؤمناً- وبعبارة أدق- ظل مؤمناً متديناً ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبية فردية وصار إيمان فرد متحلل من صلاته بالوسط الاجتماعي: وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، ولكن المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملاً به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة".⁸

ونخلص من هذا القول إنه إذا كان محمد عبده يرى أن مشكلة الإنسان المسلم مشكلة عقدية، فإن مالك بن نبي يتصورها مشكلة اجتماعية وحضارية، وعلى هذا الأساس، يرى مالك بن نبي أن مشكلة إصلاح الفرد ليست مرتبطة بعلم الكلام، بل إن المشكلة تتجلى عنده في تأثير العقيدة على سلوك الفرد وجعله سلوكاً اجتماعياً مؤثراً وفاعلاً في المجتمع، فالعلاقة إذا هي علاقة تفاعل و تكامل بين الدافع الداخلي الديني والسلوك الاجتماعي وعليه يبين مالك بن نبي المنهج الحقيقي للإصلاح في قوله: "...يهدف الإصلاح إلى توفير الدافع الداخلي لدى جماهير الشعب تلك الجماهير المتعطشة إلى انتفاضة القلب كي تنتصر على ما أصابها من جمود".⁹

وعلى ضوء رصد مالك بن نبي لمنهج الإصلاح بشقيه السياسي والاجتماعي عند الأفغاني ومحمد عبده، وبيان حدوده، يصل في نهاية المطاف إلى إحداث التجاوز - كما سبق أن أوضحنا - وإلى بناء تصور جديد يمنح فيه للإنسان مكانة هامة، ويعتبره حجر الزاوية في التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري.

2- التربية وأسس التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي:

يتصور مالك بن نبي أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه يكتسب من مجتمعه نسقاً من القيم والمعايير الثقافية والاجتماعية، ويخضع لقوانين التغيير الاجتماعي، أي أن أنماطه السلوكية والفكرية تتغير من حالة إلى حالة أخرى، ومن وضع إلى وضع آخر تبعاً للتحويلات التي تحدث على مستوى بنى المجتمع وأصعده. يقول مالك بن نبي: "...إن الإنسان لا يتغير بوصفه كائناً حياً في حدود التاريخ، وإنما يتغير بوصفه كائناً اجتماعياً تغيره الظروف، فإن التاريخ يعجز عن أن يغير شعرة واحدة في الإنسان، ولكنه يستطيع أن يزيد أو ينقص من ميزاته الاجتماعية، وفعاليته من ناحية المنطق العملي".¹⁰

لا يستهدف منهج التغيير عند مالك بن نبي الإنسان بصفته كائناً طبيعياً خلقه الله ووضع فيه تكريمه، هذا الكائن لا تمسه يد التاريخ بتغيير، وإنما التغيير يمس الإنسان بصفته كائن اجتماعي، وهي التي تكون ميزة الفاعلية فيه تعلي من قيمته الاجتماعية في ظروف معينة.¹¹

تقوم التربية عند مالك بن نبي على أسلوب وآلية الضبط الاجتماعي، وذلك لأنها عملية اجتماعية ونفسية تسهم في صناعة الإنسان وتنمية وعيه وضبط سلوكه، وتنظيم حياته، وتلبية حاجاته المادية والمعنوية من خلال أداء واجباته ونيل حقوقه و تعمل على تكيفه وتحقيق توازنه النفسي والاجتماعي .

وإذا كانت التربية تقوم بهذه العملية النفسية والاجتماعية فإن هذا التغيير لا ينزل وحياً من السماء، وليس هبة من الطبيعة ولا يجده الإنسان جاهزاً في مجتمعه، بل إنه فعل إرادي يحدثه الإنسان على ذاته يمنحه القدرة على التغيير الاجتماعي، ويستمد مالك بن نبي هذا التصور من النص القرآني: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ". (سورة الرعد الآية: 11)

والتربية عند مالك بن نبي وسيلة لنقل كل العناصر والنماذج الثقافية الفاعلة في المجتمع لذلك تصور أن الثقافة نظام تربوي يحدد أسلوب حضارة وبنحها القدرة على الإبداع والاستمرارية، وتتمثل الثقافة من حيث إنها نظام تربوي في المبادئ الأربعة التالية: المبدأ الأخلاقي والمبدأ الجمالي والمنطق العلمي والعلم أو الصناعة، يقول مالك بن نبي: "فلو أننا حللنا واقعا اجتماعيا، وأعني نشاطا اجتماعيا محسا فسنجد فيه على الفور وفي حالته الراهنة أو في اطراد تطوره أربعة عناصر أساسية يمكن أن نطلق عليها، المنهج الأخلاقي والذوق الجمالي والصناعة والمنطق العملي فكل واقع اجتماعي وكل ناتج حضارة هو في جوهره مركب من هذه العناصر الأربعة".¹²

فماذا يقصد مالك بن نبي بهذه الشروط أو المبادئ الأربعة؟ وكيف تسهم من حيث كونها نظاما تربويا في عملية التغير الاجتماعي والبناء الحضاري؟

2-1 المبدأ الأخلاقي:

تعتبر الأخلاق من الموضوعات الأساسية التي عنى بها فلاسفة وفقهاء المسلمين بالبحث في مقاييس الخير والشر، وتكلم عدد من رجال الشرع في شروط المسؤولية، غير أن هذه الجهود كلها والتي لا يمكن أن ننكر قيمتها كانت تعبيرا إما عن رأي شخصي أو عن اتجاه المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها صاحب النظرية، ولم يكن التدليل بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة إلا لغرض تدعيم هذا الاتجاه أو ذاك.¹³

واختلفت مدارس الفكر الغربي وتعددت تصوراته حول مصدر ووظيفة الأخلاق في حياة الفرد والمجتمع، إذ نجد المدرسة العقلانية و المدرسة الدور كيهمية والمدرسة الوجودية والمدرسة الماركسية ومدرسة التحليل النفسي...

تقوم نظرة ملك بن نبي في تحديدها لمفهوم الأخلاق على نفس المرجعية التي يركز عليها كل أقطاب المدرسة الإسلامية كالغزالي وابن تيمية وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وهذه المرجعية تتمثل في الوحي أي أن الأخلاق الإسلامية تستمد عناصر قوتها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. يقول مالك بن نبي: "هذه الروح الخلقية منحة من السماء إلى الأرض، تأتيها مع نزول الأديان عندما تولد الحضارات ومهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض".¹⁴

يقوم المبدأ الأخلاقي عند مالك بن نبي ببناء شبكة العلاقات الاجتماعية، أي بتشكيل عالم الأشخاص لذلك نلاحظ أن هذا المفكر قد ركز على البعد الاجتماعي للأخلاق فاهتم بالوظيفة الاجتماعية لسلوك الفرد وإسهاماته الفاعلة في عملية البناء الحضاري.

يمثل المبدأ الأخلاقي الأساس الذي يقوم وبالضبط ببناء عالم الأشخاص، ويجعل من الإنسان كائنا اجتماعيا يحمل قيما وينشد أهدافا، وهو الذي يحدد للثقافة خصوصياتها يقول مالك بن نبي: "والحقيقة الأولى التي تتبادر إلى أذهاننا هي أن الثقافة لا تستطيع أن تكون أسلوب الحياة في مجتمع إلا إذا شملت على عنصر يجعل كل فرد مرتبطا بهذا الأسلوب، فلا يحدث فيه نشوزا بسلوكه الخاص. ونحن إذا دققنا في هذا العنصر فإننا نرى أنه لا بد

أن يكون خلقيا فإذا قررنا وجود هذا العنصر بوصفه ضرورة منطقية اجتماعية فإننا نكون بهذا قد وضعنا فصلا من فصول الثقافة وحققنا شرطا أساسيا من شروطها وهو المبدأ الأخلاقي. 15

يرى مالك بن نبي أن المبدأ الأخلاقي يعد شرطا هاما من شروط فاعلية الفرد والمجتمع غير أنه ليس كافيا ولا تتم وظيفته الحضارية إلا بتوفر عناصر أخرى تتكامل وتتفاعل معه، وتمثل هذه العناصر وهي شروط الفاعلية في المبدأ الجمالي والمنطق العملي والعلم أو الصناعة- على حد تعبير ابن خلدون-.

2-2- المبدأ الجمالي:

يعد مفهوم الجمال **ESTHETIQUE** مبحثا للقيم ويهتم بدراسته فلاسفة ونقاد الفن ولم يجد علم الجمال مكانه وشكله كعلم مستقل وكأحد علوم الفلسفة وفروعها حتى القرن الثامن عشر مع الفيلسوف الألماني ألكسندر بومارتن **A. BOUMARTEN**، حيث نجد أن اسم علم الجمال **ACSTHETICS** في كتابه تأملات في الشعر. 16

ولكن هذا لا يجعلنا ننفي ما أنتجه فلاسفة اليونان وقدماء المصريين والبابليين من فكر فلسفي تتخلله أفكار جمالية، أي أن علم الجمال تاريخيا يرجع ظهوره إلى نحو 2500 عام مضت في عهد مجتمع الملكية العبودية في بابل ومصر والهند والصين وقد تطور بدرجة كبيرة في اليونان القديمة. 17

يبحث علم الجمال في مسائل الجمال والبشاعة بوجوهها الإبداعية والنقدية والنظرية ويتناول كفاءات إبداع الفنانين لمتجانتهم وظروف ذلك، وتذوق الناس هذه الأعمال الفنية، وشعورهم بها، وتأمينهم لها، وإلى الآثار التي يتركها تذوق تلك الأعمال الفنية في أفكار الناس ومشاعرهم وحياتهم اليومية. هذه الجوانب الإبداعية والنقدية تستشير قضايا نظرية تشكل الجانب النظري في علم الجمال ف: "من خلال التعبير الفني يكتسب الجمال الطبيعي قيمة ويصبح موضوعا للتذوق الفني، ولذلك يمكن أن يقال إن موضوع علم الجمال ليس هو الأشياء الجميلة التي ندرکها بشكل مباشر بل هو أقرب إلى أن يكون تفسيرا للتعبير الجميل عن الأشياء سواء كانت طبيعية أو مستمدة من الحياة الإنسانية." 18

تقوم نظرة مالك بن نبي للجمال على تحديد أبعاده ووظائفه النفسية والاجتماعية والحضارية، فالجمال يعتبر عنصرا مهما من عناصر التغير الاجتماعي ووسيلة من وسائل عملية البناء الحضاري وهو الذي يجعل ثقافة ما متميزة عن الثقافات الأخرى، وهو العنصر الذي يصوغ صورة المبدأ الأخلاقي، أي أن المبدأ الأخلاقي لا يؤدي وظيفته في البناء الثقافي والاجتماعي والحضاري إلا بتوفر عنصر الجمال الذي يعد جزءا مهما من العملية التربوية التي تهدف إلى اكتساب الإنسان القيم الفنية والجمالية.

ولكن لا يبدو أن الفلاسفة على وفاق تام حول العلاقة بين الجمال والأخلاق حيث يعتقد البعض من هؤلاء الفلاسفة أن العلاقة بينهما متكاملة ومتداخلة ويقر البعض الآخر بضرورة الفصل بينهما ويتصورون أن الأخلاق تقيد وتعيق حرية التعبير الفني والجمالي فيتحول الفن بذلك إلى وسيلة للوعظ والإرشاد الأخلاقي. إن مالك بن نبي يؤكد على

العلاقة التفاعلية بين الأخلاق والجمال، حيث إن كل أشكال التعبير الفني تؤدي وظائف اجتماعية وغايات تربوية ونفسية تتمثل في الحفاظ على الشخصية القاعدية للفرد و البنية الثقافية والاجتماعية للمجتمع ، والإسهام في عملية البناء الحضاري. يقول مالك بن نبي: "الأساس الثاني الذي تقوم عليه الثقافة هو ذوق الجمال الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص فهو يضيف على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحساسية والذوق العام ألوانا وأشكالاً. فإذا كان المبدأ الأخلاقي يقرر الاتجاه العام للمجتمع بتحديد الدوافع والغايات فإن ذوق الجمال هو الذي يصوغ صورته." 19

يعرف مالك بن نبي الجمال بأنه كل ما يتذوقه الإنسان في حياته اليومية من مختلف أشكال التعبير الفني من موسيقى ومسرح ورسم، وما يرتديه الفرد من ألبسة وما يمارسه من عادات وتقاليد ويشمل أيضاً طريقة بناء البيوت وأساليب مسح الأحذية ونظافة البدن وتزين المحيط. 20

ويركز أساساً على وظيفته التربوية والاجتماعية والحضارية، ويعد ذوق الجمال من أهم العناصر الديناميكية في الثقافة لأنه يحرك الهمم ويحقق شرطاً من أهم شروط الفاعلية. كما يعتبره منبع الأفكار التي بواسطتها تتحدد أعمال الفرد في المجتمع.

إن الإنسان كائن اجتماعي يتفاعل مع ما ينتجه مجتمعه من صور جميلة أو قبيحة، وعلى أساسها يعبر إما عن انسجامه وتكيفه، وإما عن عدم قدرته على التكيف مع محيطه الاجتماعي فالصور القبيحة تولد انطباعاً نفسياً قبيحاً لأن القبح الذي تمتاز به بعض الأشياء يؤثر على الفرد ويجعله ينفر منها لأنه يتألم لما يبدو له من نقصان فضيع، فهي أشياء تشعر الفرد بوجوده يتناقض حالة اصطدامه بها، والمجتمع الذي ينطوي على صور قبيحة تجعل الفرد يعاني من حالات التشاؤم والتدمير والإحباط، والصور الجميلة تدفع بالإنسان إلى الخلق والإبداع والتفنن في الأعمال والرغبة في الإنتاج وبالتالي فالأفكار انعكاس للمحيط الاجتماعي وتناج له يقول مالك بن نبي: "فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال يوحي للإنسان بأفكاره، ويطبعها بطابعها الخاص من الذوق الجميل أو السماحة القبيحة." 21

وهكذا فإن المجتمعات المتحضرة تولي أهمية كبيرة للجمال لأنه مقياس تخلف أو تطور المجتمع وعلامة على تحضره يقول بن نبي: "إن الجمال هو وجه الوطن في العالم فلنحفظ وجهنا لكي نحفظ كرامتنا، ونفرض احترامنا على جيراننا الذين ندين لهم بالاحترام نفسه." 22

لا يمكن للمبدأ الجمالي أن يقوم بوظيفة التغير الاجتماعي والبناء الحضاري إلا إذا كان له ضابطه الذي يحدد غاياته وأهدافه، ويتمثل هذا الضابط في المبدأ الأخلاقي لأن كل مجتمع ينتج مهما تكن درجة تطوره قيماً أخلاقية وجمالية نلتزمها في عاداته وتقاليده وأعرافه، أي في أسلوب حياته، فقد اعتبر مالك بن نبي المبدأ الأخلاقي والمبدأ الجمالي من القوانين التي يخضع لها نشاط المجتمع وتقوم عليه حضارته يقول مالك بن نبي: "إن هناك على الخصوص صلة بين المبدأ الأخلاقي وذوق الجمال، تكون في الواقع علاقة عضوية ذات أهمية اجتماعية كبيرة، إذ أنها تحدد طابع الثقافة

كله واتجاه الحضارة حينما تضع هذا الطابع الخاص على أسلوب الحياة في المجتمع وعلى سلوك الأفراد فيه."23

ويمكن على - تعبير مالك بن نبي - أن نصوغ هذه العلاقة في صورة جبرية مفادها:

مبدأ أخلاقي + مبدأ جمالي = اتجاه حضارة.24

2-3- المنطق العملي:

بعد المنطق العملي شرطا هاما من شروط فعالية الفرد والمجتمع ويعرفه مالك بن نبي بأنه: "كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، وذلك حتى نستسهل أو نستصعب شيئا بغير مقياس يستمد معاييره من واقع الوسط الاجتماعي وما يشتمل عليه من إمكانيات إنه ليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياسا نظريا يستنتج به نتائج من مقدمات محددة غير أنه من النادر جدا أن نعرف المنطق العملي أي استخراج أقصى ما يمكن من الفوائد من وسائل معينة.25

لقد تردد مفهوم المنطق العملي في النظرية الماركسية والنظرية البراغماتية، إذ يتخذ في النظرية الماركسية معنى البراكسيس Praxiss أو الممارسة حيث استخدم أتوسير هذا المصطلح ليشير إلى الفعل الإنساني.26

وتتخذ في النظرية البراغماتية معنى البراغما وهي كلمة يونانية الأصل يقصد بها العمل، إذ ترى هذه النظرية أن معيار صدق الفكرة مرتبط بما يترتب عنها من نتائج ملموسة ويقدرتها على التجريب والتنفيذ، لذلك رفضت هذه النظرية التأمل الفلسفي المثالي، ودعت إلى أهمية التربية لكونها ليست مجرد إعداد للحياة بل هي الحياة ذاتها. يقول وليام جيمس: "الصحيح هو ما يتفق وأفكارنا، مثلما أن الحقيقي هو ما يتفق وظروفنا العملية اتفاقا مستمرا بالطبع ويسري على كل جانب."27

استمد مالك بن نبي مفهوم المنطق العملي من القرآن الكريم ومن ملاحظاته التي استهدفت أسلوب حياة الإنسان الفرنسي، ويتجلى المنطق العملي في القرآن الكريم في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون" [سورة الصف الآية: 2-3].

لاحظ مالك بن نبي أن الإنسان المسلم لا يجسد أفكاره على أرضية الواقع الاجتماعي، وأن سلوكه يتسم بالجمود والكسل والفتور وتضييع الوقت فتحولت هذه السلوكات إلى ظواهر اجتماعية مرضية لأنها تفتقد لعنصر العمل وغاياته. هذا العمل الذي يحول الفكرة إلى ممارسة ميدانية. يقول مالك بن نبي: "إن المجتمع الإسلامي يعيش طبقا لمبادئ القرآن، و مع ذلك فمن الصواب أن نقول: إنه يتكلم تبعاً لمبادئ القرآن، لعدم وجود المنطق العملي في سلوكه الإسلامي."28

وقد تبين لمالك بن نبي أن سلوك الإنسان الفرنسي يتميز بالفاعلية والجدية والحركة والنشاط بينما يتميز سلوك الإنسان الجزائري بالشلل والعقم والجمود إذ يقول على ضوء هذه المقارنة: "يقال أحيانا أن الشعب الفرنسي ذو دعاية، هوائيه ترقيع الأشياء وضعها لنفسه، بما لديه من وسائل، والواقع أن الفرنسي، ما إن يخرج من مكتبه أو مصرفه حتى يصير في بيته نجارا وحدادا وكهربائيا ومصلح أقفال ومفاتيح، فتراه يدق أو يخرم ثوبا في حائط، فلعله بذلك يصنع شيئا بكلفة أكثر من ثمنه لو اشتراه جديدا، أو كلف به صاحب المهنة، ولكنه يبرهن بذلك على أنه رجل الحضارة التكنية التي تحلل الذرة وترسل الصواريخ. ولرب أن الأطفال ينشئون في هذا الاتجاه منذ صغرهم، إن الهدية الأولى التي تقدمها لهم الأسرة لعب الميكانو. يقابل ذلك أنه في الجزائر على سبيل المثال وفي الفترة التي نتحدث عنها، لا يجد رجل الريف في بيته إذا أراد إصلاح آلة محراثته للحراث، مطرقة ولا مسمارا ولا قطعة سلك بينما يتسلى رجل الحاضرة بلعب الدومينو والأوراق".²⁹

2-4- العلم أو الصناعة:

تزامن مالك بن نبي مع فترة تاريخية متميزة تكشف عن تفاوت كبير بين عالم متقدم يقوم على التطور العلمي والصناعي ويمثل في العالم الغربي وعالم آخر متخلف انهارت حضارته وفقد كل إمكاناته وقدراته للنهوض من جديد، ويشكل العالم الإسلامي جزءا كبيرا من هذا العالم الذي يمر بمرحلة التقهقر والانحطاط، وتبين لهذا المفكر بأن العلم والمعرفة والعمل من بين أهم الشروط والعناصر التي يتطلب الاعتماد عليها لتحقيق النهضة المنشودة للعالم الإسلامي، فقد كان يقصد بالعلم أو الصناعة: "كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم".³⁰

استمد مالك بن نبي هذا المفهوم من العلامة ابن خلدون الذي اعتبر التعليم، واللغة والغناء والوراقة والطب والخط والكتابة والحياكة والخياطة من الصنائع يقول بن خلدون: "اعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة الأعمال المتداولة في العمران فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد إلا من خلال ما هو ضروري في العمران أو شريف الموضوع فنخصها بالذكر ونترك ما سر لها فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والخياطة أما الشريفة بالموضع فكال توليد والكتابة والوراقة والغناء والطب".³¹

يرى مالك بن نبي أن الصناعة شرط هام من شروط فاعلية الفرد والمجتمع وعنصر بنيوي في تركيب الثقافة وبدونها تفقد الثقافة وظيفتها، حيث تمثل التربية وسيلتها في بث تلك الشروط، وتعمل على تغيير صفات الفرد، وتحويله من كائن طبيعي إلى كائن اجتماعي تركز عليه عملية التغير الاجتماعي والبناء الحضاري إذ يقول: "فالمبدأ الأخلاقي وذوق الجمال والمنطق العملي لا تكون وحدها شيئا من الأشياء إن لم تكن في أيدينا وسائل معينة لتكوينه والعلم أو الصناعة حسب تعبير بن خلدون يكون عنصرا هاما في الثقافة لا يتم بدونه تركيبها ومعناها. فهو إذا عنصرا الرابع".³²

وقد حث على تربية الأفراد وتوجيههم توجيها فنيا وتعليمهم حرفا ومهنًا مختلفة، ولعله كان يشير إلى أن استقرار المجتمع وتطوره مرتبط بضرورة التقسيم الاجتماعي للعمل الذي يتطلب التخصص في الوظائف المهنية في عملية الإنتاج

المادي. ويهدف التوجيه الفني والصناعي عند مالك بن نبي إلى خلق مهن وحرف: "تتيح لرجل الفطرة ورجل القلة (المدينة) أن يلجا معا باب الحضارة التي بدأت فعلا تشرق علينا شمسها، ونحن واقفون على مفترق الأقدار وفي مهب الأهواء والمبادئ، وشعوبنا قلقة لا تعرف لنفسها طريقا". 33

تهتم الشعوب المتحضرة بالمهن وتخصص لها مدارس ومعاهد عليا تكون أفردا أكفاء يتقنون هذه المهن والحرف فقد لاحظ مالك بن نبي أن حرفة الرعي مثلا لها قيمتها الاجتماعية في أوروبا وفي فرنسا بمدينة "رامبوليه" في ضواحي باريس حيث يتخرج الرعاة من مدارسها، ولو أجرينا مقارنة بين راع عربي وراع فرنسي وكيف يقود كل منهما قطيعه لعلمنا أي فرق بينهما. 34

في نفس الاتجاه يؤكد محمد الغزالي نظرة مالك بن نبي لمفهوم الصناعة أو العلم مبينا وظيفته في البناء الحضاري. يقول الغزالي: "والعلم تعبير شامل لكل مجالات المعرفة وتنمية القدرات العقلية والتقنية والحرفية والوظيفية وتنمية الملكات الروحية والفنية والجمالية". 35

يؤكد مالك بن نبي في نظريته للثقافة من حيث كونها نظاما تربويا يركز على نسق من الشروط التي تتميز بفاعليتها ودورها في التغير الاجتماعي و البناء الحضاري على أمرين اثنين هما:

- ضرورة مراعاة ترتيب شروط فاعلية الثقافة والحفاظ على توازنها لأن: "أي خلل يحدث في هذه العلاقات فإنه قد ينتهي في آخر المطاف إلى خلل في توازن الحضارة وفي كيانها". 36

- توجيه الثقافة فهو: "قوة في الأساس في السير ووحدة في الهدف... وتجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت". 37 خاتمة:

ينتمي مالك بن نبي للمدرسة الإسلامية الإصلاحية، ولكنه أحدث تجاوزا معرفيا معها تمثل في إعطاء الأولوية للإنسان في عملية التغير الاجتماعي والبناء الحضاري، واتخذ من الثقافة نظاما تربويا تتشكل من مبادئ أربعة متكاملة ومتفاعلة وهي: الأخلاق والجمال والمنطق العملي والعلم، وقد ساهم في هذا التجاوز المعرفي تكوينه العلمي في مجال العلوم التجريبية والرياضية، وإطلاعه الواسع على الدراسات الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسيكولوجية الغربية، وإلمامه بالفكر الإسلامي الكلاسيكي والحديث، واعتماده على تفسير النص القرآني والسني تفسيراً اجتماعياً.

لقد تصور مالك بن نبي أن التربية من بين أبرز مشكلات الحضارة، وبين دورها وأهميتها في تشكيل وصياغة الإنسان الجديد الذي يتخلص من رواسب عصر الانحطاط ويحل محل إنسان ما بعد الموحدين الذي يشكل نقطة تحلف العالم الإسلامي، وتكمن وظيفة التربية في نهاية المطاف في التغيير الاجتماعي وإعادة البناء الحضاري.

إن رؤية هذا المفكر للتربية وتحديد أسسها ومعالها بطريقة علمية متميزة تمكننا من استخلاص مجموعة من التوصيات التي تفيد العالم العربي والإسلامي في بناء منظومة تربوية قابلة للتطبيق ومستمدة من واقعه المعيش، أي من خصوصياته التاريخية والاجتماعية والثقافية والدينية، وتمثل بعض هذه التوصيات فيما يلي:

- تدريس الفكر الحضاري عند مالك بن نبي في مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا، حيث اهتمت به العديد من المجتمعات العربية والإسلامية والغربية من حيث البحث والدراسة.
- استثمار الفكر التربوي عند هذا المفكر في الإصلاحات التربوية والتنمية البشرية والاجتماعية والاقتصادية والتركيز على أسس التربية المتمثلة في المبدأ الأخلاقي والمبدأ الجمالي والمنطق العملي والعلم التي تساهم في ضبط السلوك الاجتماعي وتحقيق التوازن النفسي للأطفال المتدربين وتكيفهم مع المحيط الاجتماعي .
- القيام بملتقيات علمية وطنية ودولية حول الفكر الحضاري عند مالك بن نبي، وتبيان أهميته في البناء الحضاري للعالم العربي والإسلامي
- تشجيع الباحثين في مجال علم الاجتماع وعلم النفس وعلوم التربية على إنجاز أطروحات وبحوث علمية حول الفكر التربوي عند مالك بن نبي.

قائمة الهوامش:

- 1- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط5، 1986، ص 50.
- 2- أحمد أمين، زعماء الإصلاح، موفم للنشر، 1990، ص 91- 92.
- 3- محمد فهمي عبد اللطيف، جمال الدين الأفغاني والوحدة الإسلامية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، ص 105.
- 4- طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، 1992، ص 132.
- 5- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 51.
- 6- طهاري محمد، مرجع سابق، ص 80.
- 7- أحمد أمين، مرجع سابق، ص 55.
- 8- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 53- 54.
- 9- المصدر نفسه، ص 54.
- 10- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، دمشق، ط5، 1991، ص 26.
- 11- المصدر نفسه، ص 129.
- 12- المصدر نفسه، ص 27.

- 13- محمد بدوي، مقدمة كتاب دستور الأخلاق في القرآن، دراسة في النظرية الأخلاقية في القرآن لمحمد عبد الله دراز، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار البحوث العلمية، ط6، 1985، ص 66.
- 14- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987، ص 94.
- 15- مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 148.
- 16- أ. نوّكس، النظريات الجمالية، كانت، هيجل، شوبنهاور، ترجمة محمد شفيق شيا، منشورات يحسون الثقافية، ط1، 1985، ص 13.
- 17- م. روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط5، 1975، ص 305.
- 18- أ. نوّكس، مرجع سابق، ص 24-25.
- 19- مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 148.
- 20- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 101.
- 21- المصدر نفسه، ص 108.
- 22- المصدر نفسه، ص 108.
- 23- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 102.
- 24- المصدر نفسه، ص 108.
- 25- المصدر نفسه، ص 102.
- 26- إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999، ص 231.
- 27- جود س.ي، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، تر: محمد شفيق شيا، مؤسسة نوفل، بيروت، ط 1، 1981، ص 91.
- 28- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 103.
- 29- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر، دمشق، ط2، 1984، ص 221-222.
- 30- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 125-126.
- 31- عبد الرحمن ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط7، 1989، ص 405.
- 32- مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 151.
- 33- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 104.
- 34- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، 1969، ص 126.
- 35- محمد الغزالي، الإسلام والطاقت المعطلة، دار البعث، الجزائر، 1987، ص 207.
- 36- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 112.
- 37- المرجع نفسه، ص 112.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم. (رواية ورش)
- 2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط5، 1986.
- 3- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، دمشق، ط5، 1991.
- 4- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987.
- 5- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر، دمشق، ط2، 1984.
- 6- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، 1969.
- 7- أحمد أمين، زعماء الإصلاح، موفم للنشر، 1990.
- 8- محمد فهمي عبد اللطيف، جمال الدين الأفغاني والوحدة الإسلامية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت.
- 9- طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، 1992.
- 10- محمد بدوي، مقدمة كتاب دستور الأخلاق في القرآن، دراسة في النظرية الأخلاقية في القرآن لمحمد عبد الله دراز، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار البحوث العلمية، ط6، 1985.
- 11- أ. نوّكس، النظريات الجمالية، كانت، هيجل، شوبنهاور، ترجمة محمد شفيق شيا، منشورات يحسون الثقافية، ط1، 1985.
- 12- م. روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط5، 1975.
- 13- إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999.
- 14- جود س. ي، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، تر: محمد شفيق شيا، مؤسسة نوفل، بيروت، ط1، 1981.
- 15- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط7، 1989.
- 16- محمد الغزالي، الإسلام والطاقت المعطلة، دار البعث، الجزائر، 1987.

فلسفة النقد عند الراجعي من خلال "وحي القلم"

قراءة في شعر شوقي وحافظ

The philosophy of criticism at Rafi'i through " Wahi Al-Qalam"

Reading in Shawqi and Hafiz' poetry

الدكتور: امحمد لقدي المركز الجامعي مرسلبي عبد الله- تيبازة / الجزائر

ملخص باللغة العربية:

اتسمت رؤية مصطفى صادق الراجعي للأدب بالعمق والدقة في التعبير عن حقيقته المثالية المرجوة. وأما نظرتة للأديب فلا تختلف كثيراً عن هذه النظرة، حيث كان يعتبر الأديب ذاك الذي يصدق تسميته بالإنسان الكوني؛ لما يبلغ من عمق تأثره بجمال الأشياء ومعانيها ما لا يبلغه من هو إنسان فقط.

وليس الأدب عنده مجرد لفظ ومعنى، ولكنه الكلام المجوّد والمحكم بأسرار الوضع اللغوي، الذي يعتمد على إبانة المعنى في تركيب حي من الألفاظ يطابق سنن الحياة، في دقة التأليف وجمال التصوير وشدة الملائمة. فالشاعر، بالنسبة إليه، هو أيضاً من يستكشف أسرار الحياة ويتكر المعاني ويجدد فيها، ويشعر بالوجود شعوراً عميقاً يخالط نفسه.

وفي كتابه "وحي القلم" تظهر فلسفته في نقد الشعر؛ فهو مادم في مواطن المدح والإعجاب التي لا مرأ فيها، ومتشدد منكر في المواضع التي لا تعرف المداراة. وهو بين هذا وذاك معترف بصلاية هؤلاء الشعراء وبخاصة شوقي وحافظ، في زمن اختلطت فيه الألسن، وضاع الخيال الخصب، واندثرت فيه المعاني المعبرة عن الصورة الجميلة.

الكلمات المفتاحية: فلسفة النقد، الراجعي، الشعر الحديث، شوقي وحافظ.

Abstract:

Mustafa Sadeq Al- Rafi'i's vision of literature was characterized by depth and precision in expressing his idealistic desired. As for his view of the writer, it is not very different from this view, Where he considered the writer is the one who deserves the name of the universal human, because of the depth

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

of his impact on the beauty of things and meanings of what not to reach it who is a human being only.

Literature is not merely a term and a meaning, but it is a well-spoken and concise statement of the mysteries of the linguistic code, which is based on the expression of meaning in a living structure of words that corresponds to the laws of life, In the accuracy of the composition and the beauty of the picture and the severity of the suitability. For him, the poet is also the one who explores the mysteries of life, creates meanings and renews them, and feels a deep feeling that interacts with himself.

In his book " **Wahi Al-Qalam** " (The Inspiration of the Pen) , his philosophy appears in the criticism of poetry; He praises the places of praise and admiration that are not insincere in it,, And hard in places that know the politeness. It is between this and that recognizes the rigidity of these poets, especially Shawki and Hafiz, in a time mixed with tongues, and lost fertile imagination, and the meanings of the beautiful image were scattered.

Keywords: Philosophy of criticism, Mostafa Sadeq Al-Rafie, modern poetry, Shawqi and Hafiz

توطئة:

النقد، في أصل الوضع العربي، هو التمييز بين الجيد والرتدي من الأشياء؛ وأما في الاصطلاح فإنّ يعني الفحص والموازنة والتمييز والحكم على تلك الأشياء؛ فهو، بمعنى آخر، دراستها وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها المشابهة لها أو المقابلة، ثمّ الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها، ويجري هذا في الحسّيات والمعنويات وفي العلوم والفنون وفي كلّ شيء متصّل بالحياة.

وعلى هذا فالنقد الأدبي يقوم على أمرين أساسيين هما: التقويم، والتحليل. والتقويم يكون بإظهار ما في العمل الأدبي من جمال، وما وراء العبارات من أسرار وإجاء، ومدى قدرتها على تصوير مشاعر الأديب، وعلى نقل هذه الصورة إلى فكر

القارئ وشعوره. وأخيراً وضع العمل الأدبي في المكانة الفنية التي يستحقها، والحكم عليه بالجودة أو الرداءة، بالجمال أو القبح¹.

ولقد كان مصطفى صادق الرافعي² - كما يقول عنه تلميذه محمد سعيد العريان - ناقداً عنيفاً حديد اللسان، لا يعرف المدارة، ولا يصطنع الأدب في نضال خصومه؛ بل كان يهاجم خصومه على طريقة عنتر: يضرب الجبان ضربة ينخلع لها قلب الشجاع.

وإن من أوائل ما عرف عن الرافعي في النقد، مقاله في مجلة "الثريا"³ عن شعراء العصر في سنة 1905، ثم مقاله في الرد على مصطفى لطفي المنفلوطي في "المنبر"⁴، وكان قد نشر مقالاً يعارض به رأي الرافعي في الشعراء، وينتصف به للسيد توفيق البكري (1870-1932)، فكتب حافظ إبراهيم إلى الرافعي يقول: "قد وكلت أمر تأديبه إليك". ثم كانت مقالات عن الجديد والقديم، والعامية والفصحى، في مجلتي البيان⁵ والزهر⁶، ثم خصومة بينه وبين لجنة النشيد القومي في سنة 1921، ثم وقعت الواقعة بينه وبين الدكتور طه حسين حول كتاب "رسائل الأحرار" في سنة 1924 في "السياسة الأسبوعية"⁷، فكان أول نقد ما بينهما، ثم كانت المعارك العنيفة بينه وبين عباس محمود العقاد، وبينه وبين عبد الله عفيفي، وبينه وبين زكي مبارك...⁸

وبهذا الصدد، وجب طرح الأسئلة التالية: ما مرتكز النقد الأدبي عند الرافعي؟ وكيف كانت وقائعه على الشعر العربي الحديث؟ خصوصاً أنه قد اختار أنموذجين عظيمين وهما: حافظ وشوقي.

...الرافعي والنقد

إن من يقلب صفحات (الرافعي) التي ضمها كتبه ورسائله ومقالاته التي ملئت بها كثير من الصحف والمجلات، يلحظ بل يدرك بقوة تضلع هذا الرجل في الأدب عامة، وفي صفة أهم من ذلك، هجرها كثير من الأدباء - بل إنهم كانوا يتهربون من أن يُنتقدوا على ما انتقدوا - هي النقد.

وقد ظهرت عنايته بالعبارة وبالألفاظ حتى نسب إليه أنه من نقاد المدرسة القديمة، وأظهر ذلك منها في كتابه "تاريخ آداب العرب"، في قوله: "إن جودة الكلام ترجع إلى ما فيه من أسرار الوضع اللغوي الذي تعتمد على إبانة المعنى في تركيب حي من الألفاظ يطابق سنن الحياة في دقة التأليف وجمال التصوير وشدة الملائمة". فكان الرافعي يجذب من الشاعر أن يستكشف أسرار الحياة وأن يبتكر المعاني ويجدد فيها ويشعر بالوجود شعوراً عميقاً يخالط نفسه..⁹

وقد جمع أيضاً إلى جانب الكتابة الأدبية - شعرها ونثرها - تلك الصفة التي تميزه بالدقة والتبحر والذوق الرفيع. إنها قوته ناقداً للشعراء، مطلعاً على صحيح شعرهم وسقيمهم، وعلى جزالة ألفاظهم وهزالتها، وعلى سمو معانيهم وتدنيها.

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية - العدد 10 - نوفمبر 2019 - المركز الديمقراطي العربي - ألمانيا - برلين

فالرافعي، بهذه الصفات وغيرها، زاحم هذا الفن من الأدب الذي تهرب منه الكثير كما أسلفنا-رغم ما بلغوه من قوة شاعريتهم وعذوبة قرائحهم، وجزالة ألفاظهم وصفاء معانيهم. وهو الذي قال في "وحي القلم" 10، في معرض كلامه عنهم: "ومن مصيبة الأدب عندنا، بل من أكبر أسرار ضعفه أنّ شعراءنا لا طاقة لهم بالنقد، وأنهم يفرون منه فرارا ويعملون على تفاديه، وأنهم لا يحسنون غير الشعر؛ فلا البارودي 11 ولا صبري 12 ولا حافظ ولا شوقي كان يحسن واحد منهم أن يدفع عن نفسه أو يكتب فصلا في النقد الأدبي، أو يحقق مسألة في تاريخ الأدب." 13.

ولقد ظهر هذا ل(شوقي) حينما أصدر أول ديوانه (الشوقيات)، وكان منها قوله:

خدعوها بقولهم حسناء والغواني يغترهنّ الثناء

فلقد تعرض له (المويلحي) 14، الكاتب الشهير بالنقد، فارتاع (شوقي) وتحمل عليه ليمسك عن النقد 15.

وإذا تأملنا قلم (الرافعي) في نقده لشعراء مصر، ولبعض فحول الشعر ممن خجل معنى بعض أبياتهم أمام معان معاصرة؛ جزمنا بأن الأستاذ متضلع، خبير بالصناعة ذواق، يملك أحاسيس مرهفة؛ كأنه الطبيب الذي عرف مكامن العلل، ومواقع الزلل، حتى إنه يقول عندما يتعرض لهذا الجانب من النقد، وبالذات عندما يعالج شعر (شوقي): "...وفي هذا الديوان-ديوان شوقي-عيوب لا نريد أن نقتصها، فإن ذلك يحتاج إلى كتاب برأسه، إذا ذهبنا نأتي بها، ونشرح العلة فيها، ونخرج الشواهد عليها." 16.

فاتزان (الرافعي) في النقد تظهر قوته وبراعته في اكتشاف زيوف الألفاظ ورداءة المعاني؛ فهو ممدح في مواطن المدح والإعجاب التي لا مراء فيها، ومتشدد منكر في المواضع التي لا مساومة فيها. وهو بين هذا وذاك معترف بصلافة هؤلاء في زمن اختلطت فيه الألسن، وضاع الخيال الخصب، واندثرت فيه المعاني المعبرة عن الصورة الجميلة.

وإننا لنلمس هذا الإنصاف بين المدح والذم على سواء، حينما بدا متكلمنا بإعجاب وتعظيم لشعر (حافظ)، فقال: "ولغة هذا الشعر المتدفقة بالحياة كأن كلماتها القوية عروق في جسم حي متوثب، لم يخرج عن أن تكون هي العربية المبنية في جزالتها ونصاعتها ودقة تركيبها البياني، ومع ذلك فليس في هذا العصر كله من يكابر أو يماري في أنها هي لغة حافظ وحده، كأنه أرغم التاريخ أن يحتفظ به في أجمل آثاره.." 17.

وكذلك الأمر حينما تحدث عن (شوقي) وشعره، فقال: "وعندي أنه لا أمل أن ينشأ لمصر شاعر عظيم في طبقة الفحول من شعراء العالم إلا إذا أعيد تاريخ شوقي مهذباً منقحاً في رجل وهبه الله مواهبه، ثم تهبه الحكومة المصرية مواهبها." 18

ومقابل هذا الإطراء والإعجاب بالشاعرين، فإنه قال في (أحمد شوقي) منتقداً: " وفي (الشوقيات) صفحات تكاد تغرد تغريداً، وفيها صفحات أخرى تنقّ نقيق الضفادع.. " 19. وقال في (حافظ إبراهيم): " وأنا أعرف في شعره مواضع من الاضطراب والضعف والنقص، سأشير إلى بعضها.. " 20.

...في نقد شعر حافظ

حقيقةً لقد كان (حافظ إبراهيم) عبقرى، عجيب الصنعة، قوي الإلهام، بليغ الأثر في عصره، يشبه تحولا وقع في صورة من صور التاريخ. وإن من أهم ميزات شعره تلك الاجتماعية الخصبية التي تألأت في قصائده، حتى إنه كان يفخر بأنه "الشاعر الاجتماعي". وقد لقبه بذلك الأستاذ (محمد كرد علي) 21، حتى إن (الرافعي) نفسه سمع كلاماً من حافظ فحواه: " أنا لا أعد شاعراً إلا من كان ينظم في الاجتماعيات " 22.

ولعل قرب (حافظ) من الشعب كان له حافز ودافع لأن يعبر عن همومه وخلجات نفسية، وقلما يسلم شاعر تلك صفتة من هذه النزعة، أو تلك التيارات التي تعصف بكيان المجتمع، وكأن شعر (حافظ) خلق وقد يسر له ذلك، فقد أحكمته أيضاً المدرسة الحربية، ثم قيده الجيش، ثم تقاذفه السودان، ثم قذف به الظلم، ثم تولاه إمام عصره الشيخ (محمد عبده) 23.

هكذا وصفه الأستاذ (الرافعي)، بل زاد إذ قال: " فلم يكن حافظ إلا الصوت الإنساني الذي أعد بخصائصه للتعبير عن حوادث أمتة وخصائصها " 24.

ورغم ما اتفق لشارعنا من مزايا، فقد أعوزه اللجوء إلى رقة المعاني وروح الخيال، ولم يتناول الأغراض بالتحليل والتركيب، وبالتالي قصر كل ذلك في توليد المعاني المبتكرة، فنزل به ضعفاً في الغزل والوصف، ولكنه اتفق له في الرثاء والشكوى ووصف الفجيعة.

وفي الحقيقة لم يكن ذلك إلا لأنه عايش الحدث حساً ومعنى، روحاً وجسداً؛ فبهذه أن تتحرك فيه تلك الإحساسات، وتتولد من أعماق قلبه تلك الآهات، وتنقذ من سويداء فؤاده تلك العبارات التي تدل على عميق الأثر والتأثر، وجدية الابتكار الحقيقي لا المصطنع، وقد قيل: ليست النائحة كالشكلى!.

لقد اصطلاح (الرافعي) -رحمه الله- على هذه الثغرة التي ميزت شعر حافظ ما يسمه بـ "الفلسفة الشعرية" وقد عرفها بقوله: " الفلسفة الشعرية كلها أن يحل في الشاعر الملهم ذلك الشر الجميل الجاذب والمنجذب معاً، المستقر والمتحول جميعاً، الباطن والظاهر في وقت .. " 25.

كان (حافظ) في بديعه وصناعته على مذهب مسلم بن الوليد، هكذا جعله (الرافعي) وقال أيضا: "وهو مثله إبطاءً في عمل الشعر، وتلوماً على حوْكه، وانفراداً بكل لفظة منه، وتقليباً للنظر فيما بين الكلمة والكلمة، واعتبار كل بيت كالعروس لها مغرض وحلية وزينة"26.

وتميز أيضاً بقوة حافظته حيث اتفق له في أول شعره أن طبعت "لزوميات" (المعري أبي العلاء) في مصر، فتناولها (حافظ) واستظهر أكثرها، فكانت باعث ميله ونزعته إلى "الشعر الاجتماعي"، وفتن مرة أخرى بما قرأ من شعر (البارودي)، فأصبح من يومئذ تلميذه، وسار على نهجه في قوة اللفظ، وجزالة السبك، ومتانة الصنعة، وجودة التأليف على نغم الألفاظ وأجراس الحروف، ولكنه كما يقول (الرافعي): "لم يدرك شأو البارودي في ذلك؛ لأن هذا - يعني البارودي - جمع من دواوين الشعراء وكتب الأدب ما لم يتفق لغيره في عصره، وأدخل في شعره أحسن ما صنعت الدنيا في ألف سنة من تاريخ البلاغة العربية"27.

ويخلص الأستاذ (الرافعي)، بعد دراسة حثيثة، وتعمق بالغ، ومعالجة دقيقة في النقد إلى القول بأن شعراء مصر ليسوا على نسق واحد من فن الشعر أخذاً وعطاءً، تذوقاً واستلهاماً، ثم جمع القول في ثلاثة منهم، حينما قال: "ما سمعت في الإنشاد أعرب عريئة من البارودي، ولا أعذب عدوبة من الكاظمي28، ولا أفخم فخامة من حافظ. رحمهم الله جميعاً"29.

فخامة شعر (حافظ) تلك سمت به مراتب عديدة، حتى إنه جارى بعض الفحول، بل فاقهم في جانب من الجوانب، وقد علل لذلك الأستاذ (الرافعي) بما لا يدع للريب مجالاً، وبما يجلي كثيراً من الاستفهامات الإنكارية.

فهذا بيت من شعر (المعري)، وأنت خبير بمن يكون أبو العلاء؟ فقد قال:

ولولا قولك الخلاق ربّي لكان لنا بطلعك افتتاح.

ويقول أيضاً:

أسهب في وصفه غلاك لنا حتى خشينا النفوس تعبدها

وقال (الرافعي) -رحمه الله- بعدهما 30: "وهذان البيتان تراهما صعلوكين إذا قستهما بقول حافظ في رثاء الشيخ (محمد عبده):

فلا تنصبوا للناس تمثال (عبده) وإن كان ذكرى حكمة وثبات

فإني لأخشى أن يضلوا فيومئوا إلى نور هذا الوجه بالسجّادات

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

ويقول (المعري) في رثاء أبيه:

ولو حَفَرُوا فِي دُرَّةٍ مَا رَضِيَتْهَا لَجَسْمِكَ إِنْقَاءً عَلَيْهِ مِنَ الدَّفَنِ

ويقول في رثاء غيره:

وَاجْتَبَاهُ الْأَكْفَانَ مِنْ وَرَقِ الْمَصْدَحِ كِبْرًا عَنْ أَنْفَسِ الْأَبْرَادِ

ويقول (الرافعي) بعدهما: "وهذان أيضا كالصعاليك عند قول (حافظ) في (البارودي):

لو أَنْصَفُوا أَوْدَعَوْهُ جَوْفَ لَوْلُؤَةٍ مِنْ كَنْزِ حِكْمَتِهِ لَا جَوْفَ أَخْدُودِ

وكَفَّنُوهُ بِدَرْجٍ مِنْ صَحِيفَتِهِ أَوْ وَاضِحٍ مِنْ قَمِيصِ الصَّبْحِ مَقْدُودِ

مع أن (حافظا) أَمَّ بقول (المعري) وزاد عليه³¹.

ويضيف (الرافعي): "ومن بدیع ما اتفق عليه في قصيدة (الأمتان تتصافحان) قوله يصف السوريين :

رَادُوا الْمَنَاهِلَ فِي الدُّنْيَا وَلَوْ وَجَدُوا إِلَى الْمَجْرَةِ رُكْبًا صَاعِدًا رَكِبُوا

أَوْ قِيلَ فِي الشَّمْسِ لِلرَّاجِحِينَ مَنَاجِعُ مَدَّوْا لَهَا سَبِيحًا فِي الْجَوِّ وَانْتَدَبُوا

فَاقْرَأْ هَذِينَ، وَاقْرَأْ بَعْدَهَا قَوْلَ (المتنبي) في (سيف الدولة):

وَصُولَ إِلَى الْمُسْتَضْعَبَاتِ بِخَيْلِهِ وَلَوْ كَانَ قَرَبَ الشَّمْسِ مَاءً لِأُورِدَا.

فإنك تجد بيت (المتنبي) صعلوكا على بيتي (حافظ)، مع أنه المبتدع السابق³².

وقال (حافظ إبراهيم) في قصيدة يخاطب بها الأمريكان:

وَتَحْدُثُ مَوْجَ الْأَثِيرِ بَرِيدَا حِينَ خَلْتُمْ أَنَّ الْبُرُوقَ كُسَالِي

فقال (الرافعي) معجبا بالبيت، وخاصة قوة الاستعارة في قوله: البروق كسالي: "فإن الجمال الشعري في البيت إنما هو

استعارة الكسل للبروق، وهذا بعينه من قول (ابن ثباتة السعدي) في (سيف الدولة) :

وَمَا تَمَهَّلَ يَوْمًا فِي نَدَى وَرْدَى إِلَّا قَضَيْتُ لِلْمَحِ الْبَرْقَ بِالْكَسَلِ

غير أن (حافظ إبراهيم) نقل المعنى إلى حقه، ويمكن له أحسن تمكين في صدر كلامه، وأتم جماله في قوله: "حين خلتهم"، فاقتطع المعنى وانفرد به، وعاد معنى (السعدي) كالصعلوك على باب بيته " 33.

وما سقناه من شعر (حافظ) ، إنما كان في الشطر الثاني من حياته الأدبية بعد أن استفحل وتخرج من مدرسة الإمام ، أما في بدايته فإن له صعليك -وضحها الرافي-، ومنها قوله :

خمرةٌ قيل إنهم عصروها من حدود الملاح في يوم عُرس

وهذا البيت صعلوك عند قول (ابن الجهم) :

مُسْعَشَعَةٌ من كف طَبِي كَأَنَّمَا تَنَاولَهَا من خده فأدارها.

وقول حافظ: "عصروها من حدود الملاح" كلام من لم ينضج في البيان ولا الذوق، ولا يكاد يتوهم معه إلا أن في حدود الملاح "خراجات" عُصرت...!! وعلى ضد هذا قول ابن الجهم: "تناولها من خدها"، فهي كلمة أكثر نعومة من ذلك الخد، وأجمل نضرة.

وقول (حافظ) في مدح (الحديوي) 34:

يا من تنافس في أوصافه كلمي تنافس العرب الأجداد في النسب.

فهو صعلوك على بيت (أبي تمام) :

تَغَايَرَ الشعرُ فيه إذ سهرت له حتى ظننتُ قوافيه سَتَقْتُلُ

فهذا الشعر لا ذاك.

والمتصفح لديوان (حافظ) لا يكاد يعثر فيه على أبيات خرج منها الشاعر من زنزانة اجتماعيته ، أو تحرر فيها من قيود الأسر التي عقدها الرثاء والتفجع في روحه ، سوى بعض قليل من الغزل الذي ظهرت فيه قريحة الشاعر المدفونة ، وعواطفه الشجية المحزونة ، التي يبرزها هذا البيت من قوله :

كم تحت أذيال الظلام مُتَيِّمٌ دامي الفؤاد وليله لا يعلم

وهذا البيت أيضا:

فاذهب بسحرك قد عرفتك واقتصد فيما تزين للحسان وتوهم

قال (الرافعي) بعد هذا البيت : " وقلد -أي: حافظ- ابن أبي ربيعة في حكاية حب لفقها تليقاً ظاهراً، ثم زعم أن الحبيبة قالت له في آخرها : " فاذهب بسحرك". البيت. وكلمة صاحبة (ابن أبي ربيعة):

أهذا سحرك النسوا ن قد عرّفني الخبرا

هذه كلمة لا تخرج إلا من فم حبيبة آية في الظرف ، وفيها تجاهلها وعرفانها وابتسامها وإشراق وجنتيها، وأكاد - والله- أرى فيها تلك الجميلة وهي تدق بيدها على صدرها دقة الاستفهام المتدلل المتظاهر بالدهشة ليتنهد فيه الكلام والمتكلم معا. أما قول حبيبة حافظ الخشبية أو الحجرية.... اذهب... قد عرفتك واقتصد...

فهذا خليق أن يكون من فم قاض وهو ينصح المتهم بعد الأمر بالإفراج عنه... أو مأمور قسم عند ضبط الحادثة!" 35

قال (الرافعي) في خاتمة نقده لشعر (حافظ): " وما دمنا قد ذكرنا النقد ، فمن الوفاء للتاريخ الأدبي أن نذكر مذهب شاعرنا فيه: فلم يكن عنده منه إلا ذوق الكلام وإدراك النبرة والنبرة في الحرف، والغلظ والجسأة في اللفظ ، والضعف والتهافت في التركيب، ثم ما يجيش في الخاطر أو يتلجلج في الفكر من ذوق المعنى وإدراك كنهه والنفاذ إلى آثار النفس الحية فيه ؛ فكأن النقد هو الحس بالكلام كما تلمس الحار والبارد وما بينهما... رحم الله شاعرا كان أصفى من الغمام وكان شعره كأنه البرق والرعد" 36.

...في نقد شعر شوقي

قال (الرافعي) معجبا بـ(شوقي)، غير باخس لقوة شاعريته: " هذا هو الرجل الذي يخيّل إلي أن مصر اختارته دون أهلها جميعا لتضع فيه روحها المتكلم، فأوجبت له ما لم توجب لغيره، وأعانتها بما لم يتفق لسواه، ووهبتة القدرة والتمكين وأسباب الرياسة وخصائصها، على قدر أمة تريد أن تكون شاعرة، لا على قدر رجل في نفسه. وبه وحده استطاعت مصر أن تقول للتاريخ: شعري وأدي" 37.

وإذا كان الناس- يضيف الرافعي- يكتب عليهم الشباب والكهولة والهرم ، فإن (أحمد شوقي) بخاصة، والأديب عموما يكتب له طوران من الشباب بينهما كهولة ، ولا أثر للهرم ثم .

فشوقي أمير الشعراء بلا منازع، وشعره في فخامته وقوته واتساع معانيه يشهد لذلك كله.

وفي هذا الصدد قال (الرافعي) : "على أن هؤلاء - يقصد الشعراء من أهل مصر من طبقة شوقي - وكل أولئك لم يستطيعوا أن يضعوا تاج الشعر على مفرق مصر ، ووضع شوقي وحده...." 38.

فكل شاعر من مصر عند (الرافعي) جزء من جزء إلا (شوقي) فإنه جزء من كل ، ولقد اجتمع له ما لم يجتمع لسواه ، وأنه لا أمل أن ينشأ لمصر شاعر عظيم في طبقة الفحول من شعراء العالم إلا إذا أعيد تاريخ (شوقي) مهذباً منقحاً 39.

وقد أظهر (الرافعي) مراسه النقدي، وتعمق به في شعر (شوقي) ، ليدلنا على ما حواه من النقائص والعيوب، وفي هذا يقول -رحمه الله- : " أقرر هذا في شوقي - رحمه الله - وأنا من أعرف الناس بعيوبه وأماكن الغمزة في أدبه وشعره ، ولكن هذا الرجل انفلت من تاريخ الأدب لمصر وحدها ، كانفلات المطرة من سحابها المتساير في الجو ، فأصبحت مصر به سيدة العالم العربي في الشعر، وهي لم تُذكر قديما في الأدب إلا بالنكتة والرقعة، وصناعات بديعية ملفقة، ولم يستفرض لها ذكر بناغة ولا عبقرى وكانت كالمستجدة من تاريخ الحواضر في العالم." 40

ومما كتبه (شوقي) ، فأظهر فيه الموهبة الشعرية ، التي أضحت صفة مميزة لشعره ، تلك التي أطلق عليها الأستاذ الرافعي اسم "حاسة الجو" ، إذ يتلمح بها النوايع معاني ما وراء المنظور ، ويستنزلون بها من كل معنى معنى غيره.

فهذه أبياته التي نظمها في أول شبابه، وسنه يومئذ 23 سنة :

خدعوها بقولهم حسناء والغواني يغرهن الثناء

ما تراها تناست اسمي لما كثرت في غرامها الأسماء

إن رأيتني تميلُ عني كأن لم تكُ بيني وبينها أشياء

نظرةً فابتسامةً فسلاماً فكلامٌ فموعدٌ فلقاء

قال الرافعي - ناقداً - : " دُعْ غلطته في قوله: "تميل عني"، فإن صوابها: "تمل"، إذ هي جواب "إن" الشرطية، ولكن تأمل كيف استخرج معانيه، وأنا كنت دائماً وما أزال معجبا بالبيتين الثاني والرابع ، لا إكبارا لمعناها ، فهما لاشيء عندي، ولكن إعجابا بموهبة شوقي في التوليد ، فإنه أخذ البيت الثاني من قول أبي تمام :

أتيتُ فؤادها أشكو إليه فلم أخلص إليه من الزحام.

فمر المعنى في ذهن شوقي كما يمر الهواء في روضه، وجاء نسيماً يتفرق بعدما كان كالريح السافية بترابها، لأن الزحام في بيت أبي تمام حقيق بسوق قائمة للبيع والشراء ، لا بقلب امرأة يحبها، بل هو جعل قلب المرأة شيئاً غريباً كأنه ليس عضواً في جسمها ، بل غرفة في بيتها... وقد سبق شاعرنا أبا تمام بمراحل في إبداعه وذوقه ورقته. والبيت الرابع من قول (الشاعر الظريف):

قفّ واستمع سيرة الصبّ الذي قتلوا فمات في حبهم لم يبلغ الغرض

رأى فحبّ فسأمّ الوصل فامتنعوا فرام صبرا فأعيا نيله فقضى 41

ومن معاني (شوقي) السائرة :

لك نصحي وما عليك جدالي آفة النصح أن يكون جدالا

وقد تكرّر منه هذا البيت في قصيدة أخرى - وهو من عيوب شوقي الشعرية- حيث قال:

آفة النصح أن يكون جدالا وأذى النصح أن يكون جهارا

قال الراجعي - رحمه الله - في البيتين الآخرين : " البيتان من شعر صباه أيضا ، وهما من قول ابن الرومي :

وفي النصح خيرٌ من نصيح موادع ولا خير فيه من نصيح موائب

فصحح شوقي المعنى وأبدل المواثبة بالجدال ، وذلك هو الذي عجز عنه ابن الرومي. " 42

ومما اتفق لشوقي في الغزل أبيات حوت الجمال ، وغردت تغريدا، قوله يصف محبوبته :

حوت الجمالَ فلو ذهب تزيدها في الوهم حسناً ما استطعت مزيدا

قال الراجعي في هذا البيت : " وهذا البيت أيضا مأخوذ من قول القائل :

ذات حسن لو استزادت من الحسن من إليها لما أصابت مزيدا

غير أن شوقي قال: "لو ذهب تزيدها في الوهم..."، والشاعر قال: لو استزادت هي، فلو خلا بيت شوقي من كلمة " في

الوهم " لما كان شيئا، ولكن هذه الكلمة حققت فيه المعنى الذي تقوم عليه كل فلسفة الجمال، فإن جمال الحبيب ليس

شيئا إلا المعاني التي هي في وهم محبه. " 43

وله أيضا أبيات في الرثاء، كذلك التي رثى بها (ثروت باشا) 44، وهي من أجود شعره، ومنها هذا البيت النادر:

وقد يموت كثير لا تحسُّهمو كأنهم من هوان الخطب ما وُجدوا

قال الرافعي -رحمه الله- بعد هذا البيت: " وشوقي يعارض بهذه القصيدة أبا خالد ابن محمد المهلي في داليتيه التي رثا بها المتوكل، وكان المهلي حاضرا قتله هو والبحري، فزثاه كل منهما بقصيدة قالوا إنها من أجود ما قيل في معناها. وبيت شوقي مأخوذ من قول المهلي:

إننا فقدناك حتى لاصطبار لنا ومات قبلك أقوام فما فُقدوا

أي: لم يحس موتهم أحد. ولكن البيت غير مستقيم؛ لأن الذي يموت فلا يفقد هو الخالد الذي كأنه لم يموت. فاستخرج شوقي المعنى الصحيح وجعل العدم الذي هو آخر الوجود في الناس، أول الوجود ووسطه وآخره في هؤلاء الذين هانوا على الحياة فوجدوا وماتوا كأنهم ماتوا وما وجدوا... " 45.

وإننا لنجد مقابل هذا الإبداع المتجدد لشاعرنا، وهذه البراعة الفائقة التي أوتيها، وهذا النسج المتكامل الجوانب؛ ضعفا وتحافتا أزرى بشعر (شوقي)، وأوقعه في هوة اللعب والهزل الذي ينبعث من فكر الطفولة بشكل عام، وإلى هذا المعنى الدقيق أشار الرافعي بقوله: " وإلى ما علمت من قوة هذه الشاعرية ودقتها فيما تتأني له، ومجيئها بالمعاني النادرة مستخرجة استخراج الذهب، مصقولة صقل الجوهر النفيس، معدلة بالفكر، موزونة بالمنطق؛ تجد لها تحافتا كتهافت الضعفاء، وغرة كغرة الأحداث، حتى لتحسب أن طفولة شوقي كثيرا ما تنبعث في شعره لاعبة هازلة، أو كأن للرجل شخصيتين كما يقول الأطباء، فرميا تتعاوران شعره كمالا ونقصا، وعلوا ونزولا " 46.

ولذلك فقد وقع لشوقي بعض التخليط، حيث إنه كان دائما متأثرا باليونانية والتركية والشركسية فبلغت في شعره مبلغ الإغراق السخيف الذي لا يأتي بخيال عجيب، ومن هذه التركية في شعره: إضافات وهمية يقول عنها الرافعي: " هي من تلك المبالغات كذيل الحمار من الحمار، قطعة فيه ودليل عليه وآخر لأوله، ولا محل لها في ذوق البلاغة العربية، كقوله:

(عيسى الشعور) إذا مشى ردَّ الشعوب إلى الحياة

وقوله في (سعد باشا) 47 في حادثة الاعتداء عليه:

ولو زُلَّتْ غُيْب (عمرؤ الأمور) وأحلى المنابر سَحْبَاهَا.

ويدخل في جنابات (التركية) هذه على شعره، تكراره الأسماء المقدسة والأعلام التاريخية: كيوشع وعيسى وموسى، ...

وأما عيبه الآخر فهو ألفاظ شاعرنا التي لا يثبت أكثرها على النقد؛ لضعفه في الصنعة البيانية، ثم لضعف الموهبة الفلسفية فيه، واعتباره التهويل شعراً، والمبالغة بلاغةً وإن فسدت بها البلاغة والشعر.

قال شوقي في قصيدته الشهيرة 28 فبراير:

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

قالوا الحماية زالت قلت لا عجب قد كان باطلها فيكم هو العجا

رأس الحماية مقطوع فلا عدمت كنانة الله حزمًا يقطع الذنب

قال الراجعي: " فإذا قطع (رأس الحماية) وبقيت فيها بقية ما ذنب أو يد أو رجل؛ فإن هذه البقية في لغة السياسة التي تنقد الألفاظ وحروفها ونقط حروفها... لن تكون ذنبا ولا يدا ولا رجلا، بل هي (رأس الحماية) بعينه... على أن شوقي إنما عكس قول الشاعر:

لاتقطعن ذنب الأفعى وترسلها إن كنت شهماً فأتبع رأسها الذنبا

وهذا كلام على سياقه من العقل، فما غناء قطع ذنب الأفعى إذا بقي رأسها، وإنما الأفعى كلها هي هذا الرأس " 48.

ومن عيوبه أيضا هذا البيت الذي شغف به الشبان وكتاب الصحافة، وراحوا يتغنون به عن الحنين إلى الوطن:

وطني لو شغلت بالخلد عنه نازعتني إليه في الخلد نفسي

قال الأستاذ (الراجعي) معقبا منتقدا: "... ولم يفتن أحد إلى فساد وسخافة معناه، فإن الخلد لا يكون خلدا إلا بعد فناء الفاني من الإنسان وطبائعه الأرضية، وبعد أن لا تكون لا أرض ولا وطن ولا حنين ولا عصبية؛ فكأن شوقي يقول: لو شغلت عن الوطن حين لا أرض ولا وطن ولا دول ولا أمم ولا حنين إلى شيء من ذلك، فإني على ذلك أحن إلى الوطن الذي لا وجود له في نفسي ولا في نفسه... وهذا كله لغو... والمعنى بعد من قول (ابن الرومي):

وحبب أوطان الرجال إليهمو مآرب قضاها الشباب هنالكا

إذا ذكروا أوطانهم ذكرهمو عهد الصبي فيها فحنوا لذلكا

ومن عيوبه أيضا قوله في (صدى الحرب) يصف مدافع الدردنيل:

قذائف تخشى مهجة الشمس كلما علّت مصعداتها أنها لا تُصوّب

إذا هبّ حاميتها على السفن انثنت وغائمها الناجي فكيف المخيب

قال الراجعي منتقدا: "وهذا الاستفهام (فكيف المخيب) استفهام مضحك؛ لأنه إذا كان الناجي غائما، فالمخيب خاسر بلا سؤال ولا فلسفة، والكلمة الشعرية في هذا كله هي قوله: (وغائمها الناجي)، وهي كالحاربة تتوارى خوفا من بيت (أبي الطيب):

أغرّ أعداؤه إذا سلموا بالهرب استكبروا الذي فعلوا

فهذا الشعر لا ذاك، على أيّ أشهد أن في قصيدة (صدى الحرب) أبياتا هي من أسمى الشعر ... " 49.

ومن سخيّف الإغراق رثاؤه (مصطفى باشا كامل) 50:

فلو أنّ أوطانا تُصوّر هيكلا دفنوك بين جوانح الأوطانِ

أو كان يُحمل في الجوارح ميتٌ حملوك في الأسماع والأجفانِ

أو كان للذكر الحكيم بقيةٌ لم تأت بعدُ رثيتَ في القرآنِ

قال (الرافعي): "فهذه فروض فوق المستحيل بأربع درجات ... وتصور أنت ميتا يحمل في الجوارح فيتزعم فيها ويبلى ... ومازال الشاعر في أبياته يخرج من طامة إلى طامة حتى قال: "رثيت في القرآن". ولو سئلت أنا إعراب (لو) في هذه الأبيات لقلت: إنها حرف نقص وتلفيق وعجز... وكيف يسوغ في الفرض أن تكون للقرآن بقية لم تنزل، والله تعالى يقول فيه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ الآية 51. والأمر أمر دين قد تمّ، وكتاب مقدّس ختم، ونبوة انقضت، والشاعر ماض في غفلته لم ينتبه لشيء ولم يدر أنه يفرض فرضا يهدم الإسلام كله، بل حسب أنه جاء بخيال وبلاغة فارسية؛ وشوقي في الحقيقة كامل كناقص، وإن من معجزات هذا الشاعر أن يكون ناقصا هذا النقص كله ويكمل. " 52.

ومن عيوبه -يضيف الرافعي- في التكرار قوله:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

بل هذا البيت:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن تولّت مضوا على آثارها قُدما

بل هو هذا:

كذا الناس بالأخلاق يبقّى صلاحهم ويذهب عنهم أمرهم حين تذهب

بل هو هذا البيت:

ولا المصائب إذ يرمي الرجال بها بقاتلات إذا الأخلاق لم تصب

قال (الرافعي): "وقد تكرر -فيما قرأته- ثلاث عشرة مرة، فعاد المعنى كطيلسان ابن حرب الذي جعل الشاعر يرقعه ثم يرقعه حتى ذهب الطيلسان وبقيت الرقع... والبيت الأول من العين النادر، ولكن أفسده في الباقي سوء ملكة الحرص في شوقي، أو ضعف الحس البياني، أو ابتذاله الشعري في غير موضعه، أو من فكرته الفلسفية من جوانب كثيرة. وهذه الأربعة هي الأبواب التي يقتحم منها النقد على شعر صاحبنا، ولو كان قد حصنها بأضدادها لكان شاعر العربية من الجاهلية إلى اليوم" 53.

و لا بد أن يقال رغم كل ما سبق أن شوقي هو شوقي: أول من احتفى بتاريخ مصر من الشعراء، وأول من توسع في نظم الرواية الشعرية فوضع منها ست روايات، وهو صاحب الآية البديعة في الوصف، وهذه الناحية هي أقوى نواحيه.

قال الرافعي إعجابا بشوقي وإكمالا لقدره في الشعر: "ولقد ظهر لي من درس شوقي في ديوانه أمر عجبت له، فإني رأيته يأخذ من أبي تمام والبحري والمعري وابن الرومي وغيرهم، فرما ساواهم وربما زاد عليهم. حتى إذا جاء إلى المتنبي وقع في البحر وأدركه الغرق؛ لأنه نشأ على رهبة منه كما تشير إله عبارته في مقدمة ديوانه الأول، وقد وصف خيل الترك في قصيدة أنقرة بقوله:

والصبر فيها وفي فرسانها خُلِقَ توارثوه أبا في الروع بعد أب
كما وُلدتم على أعرافها وُلدت في ساحة الحرب لا في باحة الرحب
وشعره هذا يرتعد أمام قول المتنبي:

أقبلتها غُرر الجياد كأنما أيدي بني عمرانَ جبهاتها

الثابتين فروسةً كجلودها في ظهرها والطعن في لبّاتها

فكأنها تُنَحّتُ قياماً تحتهم وكأنهم ولدوا على صهواتها

فانظر أين صناعة من صناعة، وأين شعر من شعر" 54.

لقد مات شاعرك، يا مصر، الذي كان يحاول أن يخرج بالجيل الحاضر إلى الزمن الذي لم يأت بعد، فإذا جاء هذا الزمن الزاخر بفنونه وآدابه العالية، وذكرت مجد شعرك الماضي، فليقل أسأتذك يومئذ: كان هذا الماضي شاعرا اسمه شوقي! 55.

لقد كان الراجعي ينظر إلى ما قالته العرب عن الشاعر من أنه سمي بذلك لأنه يشعر بما لا يشعر به الآخرون، وكان ينظر إلى نفسه هو أنه الأديب الذي يرى الأشياء، ويرى الجمال أكبر مما يراه غيره، والناقد البصير الذي يملك الأدوات المعينة على اكتشاف زيوف الألفاظ وبجارج المعاني، ويدرك الأساليب التي تعين على الإحاطة بها، وتبين صفاتها ومعانيها. ومما أوردناه بعض ما يدل على ذلك، ويبين عن تضلعه في نقد الشعر عموماً؛ حيث أظهر مكانته الأدبية وتمكنه من الصنعة النقدية، كما أظهرت مداخلاته تلك على حافظ وشوقي. ومهما يكن، فإنه لا يزال هؤلاء الشعراء في القمة، وإن وجدت بعض المؤاخذات عليهم فهي لا تنقص منهم شيئاً بل تزيد من الاعتبار الأدبي لهم.

قائمة الهوامش:

- 1- ينظر: النقد الأدبي الحديث ودوره في الإبداع الأدبي، مفهومه ومقاييسه، إبراهيم علي أوسط، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، شماره 15. النقد الأدبي الحديث: قضايا ومذاهبه، د. عبير عبد الصادق محمد بدوي، القاهرة، دت، ص. 3.
- 2- واسمه: مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الراجعي (1881 - 1937 م): عالم بالأدب، شاعر، من كبار الكتاب. أصله من طرابلس الشام، ومولده في بختيم (بمنزل والد أمه)، ووفاته في طنطا (بمصر). له (ديوان شعر - ط) ثلاثة أجزاء، و (تاريخ آداب العرب - ط) جزآن، و (وحي القلم - ط) ثلاثة أجزاء، وغيرها. ولمحمد سعيد العريان، كتاب (حياة الراجعي - ط). ينظر: الأعلام: 235/7؛ معجم المؤلفين: 165/8.
- 3- مجلة مصرية أنشأها إدوارد جدي في 1896 بالقاهرة.
- 4- مجلة المنبر مجلة تصدر من بيروت، أسسها علي ناصر الدين، عام 1923.
- 5- مجلة البيان مجلة قاهرية أنشأها يوسف وميخائيل عورا عام 1884.
- 6- مجلة الزهراء مجلة مصرية أصدرها محب الدين الخطيب بالقاهرة عام 1924.
- 7- جريدة السياسة الأسبوعية هي جريدة لأحرار الدستوريين، أنشأها محمد حسين هيكل سنة 1884 بالقاهرة.
- 8- مصطفى صادق الراجعي ناقداً، الدكتور. ن شمناد، مجلة اللغة - نسخة الكترونية - ، بتاريخ 07 جانفي 2015، بتصرف.
- 9- مصطفى صادق الراجعي ناقداً، الدكتور. ن شمناد، مجلة اللغة - نسخة الكترونية - ، بتاريخ 07 جانفي 2015، بتصرف.

10- وحي القلم، مصطفى صادق الرافعي، ط/دار الكتاب العربي-بيروت. دت، في ثلاثة أجزاء.

11- البارودي (1255 - 1322 هـ = 1839 - 1904 م): هو محمود سامي (باشا) ابن حسن حسني بن عبد الله البارودي المصري: أول ناهض بالشعر العربي من كبوته، في عصرنا، وأحد القادة الشجعان. ومولده ووفاته بالقاهرة. له "ديوان شعر"، و"مختارات البارودي". ينظر: الأعلام 171/7، معجم المؤلفين 165./12

12- إسماعيل صبري (1270 - 1341 هـ = 1845 - 1923 م): هو إسماعيل صبري باشا: من شعراء الطبقة الأولى في عصره. توفي بالقاهرة، وجمع ما بقي من شعره بعد وفاته في "ديوان". ينظر: الأعلام 315/1، معجم المؤلفين 272./2

13- وحي القلم 304./3

14- محمد المويلحي (1275 - 1348 هـ = 1858 - 1930 م): هو محمد بن إبراهيم بن عبد الخالق المويلحي: أديب، في إنشائه إبداع. اشتهر بكتابه "عيسى بن هشام". مولده ووفاته في القاهرة. من كتبه أيضا: "علاج النفس". ينظر: الأعلام 305/5، معجم المؤلفين 204./8

15- وحي القلم 304./3

16- السابق 311./3

17- السابق 271./3

18- السابق 301./3

19- السابق 311./3

20- السابق 271./3

21- محمد كرد علي (1293 - 1372 هـ = 1876 - 1953 م) محمد بن عبد الرزاق بن محمد، كرد علي: رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق، ومؤسسه. وأحد كبار الكتاب. ومولده ووفاته في دمشق. من مؤلفاته: "مجلة المقتبس"، و"خطط الشام". ينظر: الأعلام 202/6، معجم المؤلفين 162./10

22- وحي القلم 272./3

23- الشيخ محمد عبده (1266 - 1323 هـ = 1849 - 1905 م): هو محمد عبده بن حسن خير الله: مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد. مولده ووفاته بمصر. من كتبه: "تفسير القرآن الكريم" لم يتمه، و "رسالة التوحيد". ينظر: الأعلام 252/6.

24- وحي القلم 274./3

25- السابق 280./3

26- السابق 277./3

27- السابق 275./3

28- الكاظمي (1282 - 1354 هـ = 1865 - 1935 م): هو عبد المحسن بن محمد بن علي الكاظمي، أبو المكارم: شاعر فحل، كان يلقب بشاعر العرب. ولد في محلة " الدهانة " ببغداد، ونشأ في الكاظمية، فنسب إليها، وتوفي بالقاهرة. جمع أكثر ما حفظ من شعره في " ديوان الكاظمي ". ينظر: الأعلام 152/4، معجم المؤلفين 173./6

29- وحي القلم 292./3

30- السابق 280./3

31- السابق 281./3

32- السابق 281./3

33- السابق 281./3

34- الخديوي عباس (1291 - 1363 هـ = 1874 - 1944 م): هو عباس حلمي بن توفيق بن إسماعيل، ويعرف بالخديوي عباس حلمي الثاني: أحد من حكموا مصر. ولد وتوفي بالقاهرة. ويقال: إن له "مذكرات" أملاها في أيامه الأخيرة. ينظر: الأعلام 260./3

35- وحي القلم 284./3

36- السابق 284./3

37- السابق 295./3

38- السابق 297./3

39- السابق 301./3

40- السابق 296./3

41- السابق 303/3-304

42- السابق 304./3

43- السابق 305./3

44- عبد الخالق ثروت باشا (1290 - 1347 هـ = 1873 - 1928 م): هو عبد الخالق ثروت (باشا) ابن إسماعيل ابن عبد الخالق: من رجال السياسة بمصر. تقلد مناصب حكومية سامية. توفي بباريس، ونقل إلى القاهرة. ينظر: الأعلام 291./3

45- وحي القلم 306./3

46- السابق 306./3

47- سعد باشا زغلول (1273 - 1346 هـ = 1857 - 1927 م): هو سعد (باشا) بن إبراهيم زغلول: زعيم نخضة مصر السياسية. وأكبر خطبائها في عصره. مولده ووفاته بمصر. ومما ألف في شبابه: كتاب في "فقه الشافعية". ينظر: الأعلام 83./3

48- وحي القلم 308./3

49- السابق 309./3

50- مصطفى كامل باشا (1291 - 1326 هـ = 1874 - 1908 م): هو مصطفى كامل (باشا) ابن علي محمد: نابغة مصر في عصره، وأحد مؤسسي نهضتها الوطنية. مولده ووفاته في القاهرة. له: "حياة الأمم والرق عند الرومان"، و "فتح الأندلس" قصة تمثيلية. ينظر: الأعلام 238/7، معجم المؤلفين 269./12

51- المائة: 3.

52- وحي القلم 311./3

53- السابق 3/311

54- السابق 3/308

55- السابق 3/312.

قائمة المراجع:

- 1- إبراهيم علي أوسط، النقد الأدبي الحديث ودوره في الإبداع الأدبي، مفهومه ومقاييسه، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، شماره 15.
- 2- خير الدين الزركلي، الأعلام، ط/ دار العلم للملايين-بيروت. 2002
- 3- عبير عبد الصادق محمد بدوي، النقد الأدبي الحديث: قضايا ومذاهب، القاهرة، دت.
- 4- عمر كحالة، معجم المؤلفين، ط/ دار إحياء التراث العربي-بيروت، دت.
- 5- مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، ط/ دار الكتاب العربي- بيروت. دت، في ثلاثة أجزاء.
- 6- ن. شمناد، مصطفى صادق الرافعي ناقدا، مجلة اللغة -نسخة الكترونية- ، بتاريخ 07 جانفي 2015، بتصرف

مُقَيَّاسُ الكَفَاءَةِ اللُّغَوِيَّةِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا - فَهْمُ المَقْرُوءِ أُنْمُودَجًا -

**Linguistic proficiency Assessment in Arabic for non - native
speakers - Reading comprehension as a model**

دكتور / مَحْمُود عَلِي شَرَّابِي

أستاذ مشارك المناهج وطُرق تَدْرِيس اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا

مَعْهَد تَعْلِيم اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ (ALI)

وَمُسْتَشَار مَرْكَز اللُّغَوِيَّاتِ التَّطْبِيقِيَّةِ (CCAL)

جَامِعَةُ الْإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعُودِ الْإِسْلَامِيَّةِ (IMBSU)

مُستخلص البحث:

تُعد المقاييس اللُّغوية وجهًا من وجوه تميز اللُّغة، والأداة الوحيدة التي تعطي مؤشرات دقيقة على مُستوى الطلاب وتمكنهم من الكفاءة اللُّغوية في اللُّغة الهدف، وتكُن مشكلة البحث في الحاجة الملحة لتطوير مقاييس واختبارات الكفاءة اللُّغوية في اللُّغة العربية للنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا، وهذا ما أكدته نتائج الدراسات والبحوث السابقة ومنها (عبيدات 2016/ والشيخ 2016/ وياسين 2016/ والحبيبي 2012/ والطواها 2011). وكذلك ما استشعره الباحث من ميدان تعليم اللغة العربية للنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا في المعاهد التعليمية والمؤسسات والجامعات العربية والأجنبية- في القاهرة، والرياض، ولندن، وتيرانا بألبانيا- على مدار أكثر من 15 عامًا؛ وافتقار الميدان لمقياس الكفاءة اللُّغوية في اللغة العربية للنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا. لذا سعى الباحث للتصدي لهذه المشكلة بتصميم مقياس الكفاءة اللُّغوية في اللغة العربية للنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا في فهم المقروء أُنْمُودَجًا؛ وصولًا لأداة تتسم بالدقة في الحكم على المستوى اللُّغوي ومدى تمكن دارسي اللغة العربية الناطقين بِغَيْرِهَا من مهارات اللغة العربية وعناصرها اللُّغوية. واعتمد الباحث لإتمام هذا البحث على بناء قائمة مهارات فهم المقروء مناسبة للمستوى المتقدم وصمم مقياس الكفاءة اللُّغوية لقياس هذه المهارات، وتم تطبيق تجربة المقياس الاستطلاعية على 30 طالبًا من طلاب المستوى المتقدم (الرابع) بمعهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وتم ذلك في الفصل الدراسي الأول من العام الجامعي (1440هـ/2019م).

وخلص البحث إلى مجموعة من النتائج من أهمها؛ تكوّن مقياس الكفاءة اللُّغوية من أربعة نماذج متطابقة بشكل كبير من حيث التصميم ولكنها مختلفة في المهام اللُّغوية الاختبارية المطلوبة من المختبر، حيث يقيس مقياس الكفاءة اللُّغوية في اللغة العربية للنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا في المستوى المتقدم والمتمكن من المهارات اللُّغوية في فهم المقروء للنصوص العربية. وجاءت أجزاء مقياس

الكفاءة اللغوية متعددة المصادر نحو: الكتب والمجلات ... وغيرها ، ومتنوعة في موضوعاتها اللغوية ومتناسبة للمستوى اللغوي المراد الحكم على مستواه اللغوي من خلال انتقاء النص المقروء المناسب، ومتعددة الأسئلة، ومتنوعة الأفكار اللغوية، والتي تعتمد على التفكير اللغوي المنظم والمنطقي للإجابة على أسئلة مقياس الكفاءة اللغوية.

وأكد 90% من الطلاب أن النموذج الثالث لمقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ كان الأقرب لثقافتهم؛ حيث أجاد 24 طالباً أي بنسبة 80% من الطلاب على تقدير ممتاز أي بين 8,5 و 9,5 وتساهي 85% و95% لارتباطه بميول الطلاب واهتماماتهم. أما النموذج الرابع وتدور فكرته عن النظام الاقتصادي العالمي؛ رغم أنه بعيد عن اهتماماتهم حيث تكررت شكاوى الطلاب منه بنسبة 18%، لذا ينبغي أن تراعى المقاييس اللغوية التوازن ومراعات ميول واهتمامات الطلاب في موضوعات نصوص فهم المقروء في المقاييس اللغوية. وتتفق نتيجة البحث مع نتيجة دراسات وبحوث كل من (الشيخ 2016 / ياسين 2016 / والحبيبي 2012 / والطواها 2011) وجاءت عناصر مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية لقياس العمليات العقلية العليا من خلال عمق الفهم في النصوص، والتفكير المنطقي في الأسئلة والإجابة عليها...

★ الكلمات المفتاحية : مقياس الكفاءة اللغوية / الكفاءة اللغوية / دارسو العربية الناطقون بغيرها/ فهم المقروء

Abstract

Linguistic standards are an aspect of language excellence, and the only tool that gives accurate indicators at the level of students and enables them to linguistic competence in the target language, and the problem of research lies in the urgent need to develop standards and tests of language proficiency in the Arabic language for speakers of others, as confirmed by the results of previous studies and research Including (Obeidat 2016 / Sheikh 2016 / Yassin 2016 / Habibi 2012 / Tawaha 2011). As well as what the researcher sensed from the field of teaching Arabic to non-Arabic speakers in educational institutes and institutions and universities and Arab and foreign – in Cairo, Riyadh, London, Tirana, Albania – for more than 15 years; and the lack of a measure of language proficiency in the Arabic language for non-native speakers. Therefore, the researcher sought to address this problem by designing a linguistic proficiency measure in the Arabic language for non-Arabic speakers to understand the reader as a model; in order to achieve an accurate tool in judging the linguistic level and the extent to which Arabic-speaking learners can use other Arabic skills and linguistic elements. The researcher adopted to build this list based on

a list of reading comprehension skills suitable for the advanced level and designed a language proficiency meter to measure these skills, and applied the pilot survey on 30 students of advanced level (fourth) at the Institute of Arabic Language Teaching at Imam Muhammad bin Saud Islamic University. In the first semester of the academic year (1440 AH / 2019 AD).

The research concluded a set of results, the most important of which are: the linguistic proficiency measure consisted of four models that are very identical in terms of design but different in the test language tasks required by the laboratory, where the linguistic proficiency measure in the Arabic language for non-native speakers at the advanced level and mastery of language skills in Reading comprehension of Arabic texts. The parts of the linguistic proficiency meter are multi-source: books, magazines... etc. On questions of the language proficiency scale.

90% of the students confirmed that the third model of the linguistic competence scale in Arabic for non-native speakers was the closest to their culture; 24 students, or 80% of the students, achieved an excellent grade of between 8.5 and 9.5 and equal 85% and 95% because of its association with tendencies. Students and their interests. The fourth model revolves around the world economic system; although it is far from their interests where students complained about it by 18%, linguistic standards should take into account the balance and take into account students' tendencies and interests in the subjects of reading comprehension in the language scales. The result of the research is consistent with the results of studies and researches of (Sheikh 2016 / Yassin 2016 / and Habibi 2012 / Tawaha 2011)... The elements of the linguistic competence scale in Arabic came to measure higher mental processes through the depth of understanding in the texts, and logical thinking in questions and answer on her...

Keywords: Assessment Linguistic / language proficiency/ Non-Native Speakers of Arabic

الإطار العام للبحث

مقدمة:

تُعد المقاييس اللغوية وجهًا من وجوه تميز اللغة في العصر الحديث وصورة من صور الاهتمام بها والإقبال على تعلمها؛ إذ إنها الأداة الوحيدة التي تعطي مؤشرات على التمكن والكفاءة اللغوية في اللغة الهدف، لذا تحتل المقاييس اللغوية مكانة كبيرة في مجال تعليم اللغات الأجنبية، إذ يُعتمد عليها في قياس وتقويم مهارات المتعلمين ومعرفة مستوى تمكّنهم اللغوي، فهي وسيلة من الوسائل المهمة التي تعطينا معلومات دقيقة عن مدى تحقق الأهداف السلوكية للمقررات والمناهج ومخرجات ونواتج التعلم، وما يُقدمه المعلم من نشاطات تعليمية مختلفة تساعد في رفع كفاءة الطلاب اللغوية، لذلك حرص المهتمون بتعليم اللغات الأجنبية لغة ثانية؛ على أن تكون هذه المقاييس اللغوية والاختبارات ذات كفاءة عالية في عملية القياس والتقويم، وهذه الكفاءة لا تتأتى إلا من خلال إعداد مقاييس لغوية نموذجية وفاعلة.

وتصميم المقاييس اللغوية يتطلب قياس القدرة على امتلاك المهارات اللغوية لذا نُعرج على اختبارات الكفاءة في اللغة العربية التي أُعتمدت لأغراض مختلفة في الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها التي لم تدرك مستواها ودقتها كثير من اختبارات ومقاييس الكفاءة في اللغات الأجنبية الأخرى رغم المجهود الكبير الذي بذل في إعدادها، حيث تبقى جهود تطوير اختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية جهودًا مبعثرة لا ترقى إلى المستوى المطلوب، خصوصًا في ظل غياب التنسيق والتعاون بين المؤسسات التي تقدم الاختبارات اللغوية، وكثيرًا من مُصممي اختبارات الكفاءة اللغوية في تلك المؤسسات؛ هم من التربويين بصفة عامة وليسوا متخصصين في المناهج وطرق تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها أو اللغويات التطبيقية، وهي مراكز تعمل بمعزل عن الجامعات في كثير من الأحيان. وأن معاهد العربية تحتاج إلى دعم كبير من المؤسسات التابعة لها، وإدراك حقيقي لأهمية تطوير اختبارات الكفاءة اللغوية المعيارية، وأن يقوم عليها خبراء من ذوي الاختصاص (1).

وتشير آراء الخبراء والمختصين في مجال القياس والتقويم اللغوي وتعليم اللغات الأجنبية إلى أنه يجب أن يكون المعلمون لديهم القدرة على تقويم الطلاب تقويمًا دقيقًا. فهو مؤشر مهم ومفيد جدًا للطلاب في تعرف مستواهم اللغوي الدقيق، وكذلك للمعلمين في تعليمهم المهارات اللغوية ولتجويد عملية التعليم وتعلم العربية. ويمكن أن يكون لها ردود فعل للمعلمين الذين يتحملون المسؤولية لتحقيق الأهداف التعليمية، أما بالنسبة للطلاب فهو يساعد على تطوير أدائهم وتمكّنهم اللغوي (2).

ووجود مقياس للكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها يشكل حاجة ملحة لدى المعلمين في مجال اللغويات التطبيقية وتعليم العربية للناطقين بغيرها على حد سواء. وعلى الرغم من المحاولات المتكررة عبر عقود من الزمن لوضع اختبار كفاءة معياري في اللغة العربية، إلا أن ما ظهر منها ما زال يشوبه كثير من العيوب التي تحول دون تطبيقه على

مستوى دولي شأن الاختبارات الدولية الأخرى في اللغات الأجنبية، أو ما زال حبيس الأدراج ينتظر أن يرى النور في وقت ما (3)".

ويلاحظ الباحث فراغاً إلى حد ما في وضع مقياس أو اختبار معياري يمكنه الانتشار والتعميم على غرار اللغات الأوروبية، حيث تنتهي مرحلة تعليم الطلاب اللغة العربية دون تمكنهم من الخضوع لاختبار معياري موحد على مستوى البلاد العربية يعتمد عليه في التأكد من مدى قدرتهم على الانخراط في المجتمعات العربية (4)، وتعد إدارة الاختبارات التعليمية بالولايات المتحدة هي المسؤولة عن إنشاء وتطوير تلك الاختبارات بهدف الوقوف على مستوى الكفاءة اللغوية في اللغة الإنجليزية للطلاب الجامعيين المتقدمين للدراسة بالجامعات الأمريكية والانجليزية هي لغة التدريس بتلك الجامعات. ويعد الطالب الذي اجتاز اختبارات التوفل (TOEFL) قادراً على التقدم إلى واحدة من خمسة آلاف كلية حول العالم في: الولايات المتحدة، وكندا، إنجلترا، ونيوزيلندا، واليابان، وبعض الجامعات الأوروبية... (5)".

وإذا كان هدف واضعي الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات هو تخطي الحواجز التي قد تنشأ نظراً للاختلافات القائمة بين نظم تعليم اللغات الأجنبية في أوروبا في وصف الكفاءة اللغوية وحدودها. فما أحوجنا إلى توحيد المقاييس والمعايير التي تصف الكفاءة اللغوية في اللغة العربية، خصوصاً أنه لا توجد حواجز لغوية بين العالم العربي، كما هو الحال في أوروبا التي تتفاوت لغاتها من دولة لأخرى (6). فوضع المقياس يلزم أن يكون لديه مواصفات للكفاءة اللغوية يصوغ على أساسها أسئلة المقياس، على مستويات متدرجة، توزاي التدرج في مستويات الكفاءة اللغوية؛ ويجب أن يحدد مصمم الاختبار كيف يصوغ سؤالاً يقيس قدرة الطالب على تقديم نفسه أولاً، ثم دلالة الإجابة على هذا السؤال طبقاً لمعايير الكفاءة؛ أي ما هو المستوى الذي يعبر عنه هذا السؤال. وبالتالي فإن وجود معايير الكفاءة اللغوية، واختبارات الكفاءة اللغوية، وتحديد مستويات الطلاب التعليمية، هي حلقة متصلة تبدأ بوضع المعايير الدقيقة للكفاءة اللغوية، ثم إعداد المقياس اللغوي أو اختبار الكفاءة اللغوية.

وأوصت المؤتمرات العلمية بضرورة الاهتمام ببناء الاختبارات اللغوية وإنشاء مؤسسة عربية توحد الجهود المتفرقة وتحذف بشكل رئيسي إلى تصميم اختبار دولي للكفاءة اللغوية للغة العربية مثل: امتحان التوفل، والأيلتس (7)".

★ مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في الحاجة الملحة لتطوير مقاييس واختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها، وهذا ما أكدته نتائج الدراسات والبحوث السابقة ومنها (عبيدات 2016 / والشيخ 2016 / ياسين 2016 / والحبيبي 2012 / والطواها 2011). وكذلك ما استشعره الباحث من ميدان تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في المعاهد التعليمية والمؤسسات والجامعات العربية والأجنبية- في القاهرة، والرياض، ولندن، وتيرانا بألبانيا- على مدار أكثر من 15 عاماً؛ وافتقار الميدان لمقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها، حيث ندرت الأدبيات والدراسات والبحوث التي تناولت مقاييس واختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها رغم افتقار الميدان لها والحاجة الملحة إليها. لذا سعى الباحث

للتصدي لهذه المشكلة من خلال عرض مقترح لتصميم مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها في فهم المقروء أنموذجاً؛ وصولاً لأداة تتسم بالدقة في الحكم على المستوى اللغوي ومدى تمكن دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها من مهارات اللغة العربية وعناصرها اللغوية.

★ أهمية البحث: تمثلت أهمية البحث في أنه يسهم فيما يلي:

- ❖ مساعدة المعلمين في القياس اللغوي الدقيق لمتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في المهارات اللغوية.
- ❖ يفيد الباحثين ومعلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها من أنموذج المقياس اللغوي للكفاءة اللغوية في اللغة العربية، وتطوير المقياس اللغوي في مهارات اللغة العربية للناطقين بغيرها لديهم.
- ❖ فتح الباب أمام الباحثين لإجراء المزيد من البحوث العلمية في مجال المقاييس والاختبارات اللغوية في الكفاءة اللغوية لدارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها، وتطوير برامجها.

★ أهداف البحث: تحددت أهداف البحث فيما يلي:

- ❖ تعرف كيفية تصميم المقياس اللغوي وما العناصر الأساسية التي ينبغي أن يبنى المقياس اللغوي في ضوءها.
- ❖ التعرف على المشكلات والصعوبات التي يئن منها مجال القياس اللغوي، واختبارات الكفاءة في اللغة العربية للناطقين بغيرها، في ظل المناهج الحديثة والمطورة.
- ❖ تقديم نماذج مقترحة لمقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها في فهم المقروء، وعرض رؤية تربوية في أساليب القياس اللغوي ومجال اختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء ما ستسفر عنه نتائج البحث والإجابة عن تساؤلاته.

★ أسئلة البحث: سعى الباحث للإجابة عن الأسئلة التالية:

- ❖ ما مهارات فهم المقروء المناسبة لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها في المستوى المتقدم؟
- ❖ ما المشكلات والمعوقات التي تواجه المقاييس والاختبارات اللغوية في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؟
- ❖ ما مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها المناسب لفهم المقروء في المستوى المتقدم؟

★ المصطلحات والمفاهيم:

تعريف المقياس اللغوي (Linguistic Assessment):

يشير مصطلح قياس في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى عملية تقدير رقمية أو كمية لمقدار ما يملكه فرد معين من صفة أو خاصية من الخصائص بمقياس مُعين وفقاً لقواعد معينة (8) ويُعرف بأنه تغير نسبي دائم في الأداء تحت ظروف أو شروط الممارسة المعززة والتدريب، ومعنى هذا أن التغير في الأداء هو نتاج يمكن الاستدلال عليه بسلوك قابل للقياس الموضوعي (9) "كما تعرف بأنها: اختبارات لقياس القدرة اللغوية لدى مجموعة من الناس بشكل عام وتقيس

المعرفة اللغوية التراكمية لدى المتعلم على مدى سنوات الدراسة، ونعني بالقدرة هنا القدرة على المهارات اللغوية المختلفة والقدرة على توظيفها، وليس هناك اهتمام بالكيفية التي حصل من خلالها الشخص على المعرفة اللغوية بقدر الاهتمام بقدرة على توظيف تلك المعرفة (10). وعُرف المقياس عامة في العلوم الفيزيائية بأنه: تعيين أرقام على بعض الخصائص أو الأشياء بناءً على قانون أو معيار محدد كمقياس الطول مثلاً هو المتر، ومقياس الوزن هو الكيلو، وعرف أيضاً المقياس بأنه: استخدام الأرقام في وصف وترتيب وتنظيم المعلومات أو البيانات في هيئة سهلة موضوعية يمكن فهمها ومن ثم تفسيرها بغير صعوبة. ويعرفه الباحث إجرائياً بأنه: طريقة منظمة لقياس المستوى اللغوي لدى طلاب العربية الناطقين بغيرها في مهارات لغوية محددة عن طريق مجموعة من الأسئلة المقننة والمتنوعة والمرتبطة بالمهارات والعناصر اللغوية والحكم على مستوياتهم اللغوي في مستويات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية.

★ الكفاءة اللغوية (language proficiency):

وردت في قاموس التربية بأنها: القدرة على القيام ببعض المهام المهمة في حد ذاتها وهذه القدرة تشير عادة إلى مستوى الإنجاز في المهارات اللغوية (11)، ومن أنواعها: "الكفاءة اللسانية (linguistic Competence) ويقصد بها إجادة تنظيم المادة اللغوية بأجهزها التعبيرية والدلالية والقصصية والبلاغية وتكون في مجملها وفي نفس الوقت النظام اللساني للعلامة اللسانية. وكذلك الكفاءة الموضوعية (Situational Competence) وتكون نتيجة إتقان العلاقة التي تربط الوحدات الصوتية ببعضها ببعض مكونة كلمات حسب الوضعية اللغوية وتداولها من المجتمع، والكفاءة السردية (Disursif Competence) وتكون من إستراتيجيات سردية ضمن جهاز مفاهيمي الذي يبني على أساس اختيار الكلمات ثم تركيبها في السياق (12)".

ويتبنى الباحث مفهوم الكفاءة اللغوية بأنها: الحد الأعلى من الأداء اللغوي المتوقع من المتعلم أدائه في المقياس بعد انتهائه من المستوى المتقدم حسب معايير الأداء المحددة في مؤشرات المقياس اللغوي.

★ الناطقون بغيرها (Non-Native Speakers of Arabic):

عُرف دارسو اللغة العربية الناطقون بغيرها: بأنهم من لا يملكون كفاءة المتحدث الأصلي بالعربية؛ فلا يملكون الحدس الذي يميز به التراكيب الصحيحة من غيرها، ولم يتمكنوا من اكتساب نظام اللغة ذاتياً؛ لعدم تعرضهم للمادة اللغوية خلال مدة نشاط جهاز اكتساب اللغة (13). وعرفوا أيضاً: "بأنهم دارسو اللغة العربية الناطقون بلغات أخرى، ولديهم رغبة وشغف لدراسة اللغة العربية، بغض النظر عن أعمارهم وجنسياتهم، وخلفياتهم الثقافية والاجتماعية (14)". كما عرفوا بأنهم: "الدارسون الذين يتعلمون اللغة العربية التي تختلف عن لغتهم الأم التي اكتسبوها وتعلموها في مجتمعهم الذي نشأوا فيه. سواء أكانوا ينتمون إلى دول عربية أم غير عربية (15)". ويتبنى الباحث التعريف الإجرائي التالي: هم دارسو اللغة العربية الناطقون بلغات أخرى، والمتحقون ببرامج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

★ الحدود الموضوعية والمكانية والزمنية للبحث (البعد الموضوعي والمكاني والزمني):

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

اقتصرت البحث على بناء مقياس لغوي في الكفاءة اللغوية في اللغة العربية في فهم المقروء لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها في المستوى المتقدم أتمودجاً لباقي المهارات وعناصرها اللغوية، في ضوء ما أسفرت عنه الإجابات عن أسئلة البحث، والنتائج التي توصل إليها الباحث. وطبق على طلاب المستوى الرابع (المستوى المتقدم) بمعهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الفصل الدراسي الأول للعام الجامعي (1440هـ/2018م).

★ منهج البحث: اعتمد البحث على المنهج الوصفي القائم على جمع المعلومات، ووصف الظاهرة، وتحديد مشكلاتها، وتحليل بياناتها، والذي خدم أهداف البحث وساعد في الوصول إلى نتائج البحث، ثم تصميم وعرض مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها في فهم المقروء.

★ أدوات البحث: اعتمد البحث في إتمام إجراءاته على الأداتين التاليتين:

★ قائمة بالمهارات اللغوية لفهم المقروء في المستوى المتقدم والتي ينبغي أن يتقنها دارسو اللغة العربية الناطقون بغيرها.

★ مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها في فهم المقروء للمستوى المتقدم.

حيث سار البحث في ضوء الاطلاع على الأدبيات والدراسات والبحوث المتعلقة بموضوع البحث؛ لعرض خطوات تصميم مقاييس واختبارات الكفاءة اللغوية في اللغات الأجنبية. لتطوير وتيسير مقاييس واختبارات الكفاءة اللغوية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. ثم عرض مجموعة من التوصيات والمقترحات التربوية في ضوء خبرات بعض الدول المتقدمة والتي تعمل على نشر لغتها، وتوسيع نطاق المتحدثين بها الرائدة في مجال تعليم اللغات الأجنبية لغة ثانية.

★ الدراسات والبحوث السابقة المتعلقة بمجال البحث:

❖ بحث عبيدات، حسين (2016): حيث استهدف البحث إلقاء الضوء على الاختبارات اللغوية في مجال اللغويات التطبيقية بمركز قياس ومعاهد تعليم اللغة العربية، ووظائف الاختبارات اللغوية حيث عرض وظيفتين للاختبارات اللغوية وهما:

➤ الاختبارات التنبؤية (Prognostic): وهي اختبارات لقياس الكفاءة اللغوية مثل اختبارات تحديد المستوى والتوفل وغيرها، وعادة مادة الاختبار لا ترتبط بمقرر أو برنامج درسه الطالب.

➤ الاختبارات التقييمية (Evaluation): وهي اختبارات لقياس مستوى التحصيل عند المتعلم في موضوع محدد ومقدار ما حصل عليه في ذلك الموضوع. كما عرج على مفهوم اختبار الكفاءة اللغوية: وهي اختبارات لقياس القدرة اللغوية لدى مجموعة من الناس بشكل عام. وتقيس المعرفة اللغوية التراكمية لدى المتعلم على مدى سنوات الدراسة، وتعني بالقدرة هنا القدرة على المهارات اللغوية المختلفة والقدرة على توظيفها، وليس هناك اهتمام بالكيفية التي حصل من خلالها الشخص على المعرفة اللغوية بقدر الاهتمام

بقدرته على توظيف تلك المعرفة. وهذه الاختبارات تستخدم على نطاق عالمي واسع، فمعظم الجامعات تعتمد كشرط للقبول. ومثال ذلك اختبار التوفل الذي بات شرطاً للقبول في برامج الدراسات العليا في كثير من جامعتنا العربية.

ولقد أجرى تطبيق الاختبار على مجموعة من طلاب قسم اللغة والثقافة يمثلون المستويات الأول والثاني والثالث، وبلغ عددهم 69 طالباً، يمثلون 13 جنسيةً مختلفة، ويتحدثون لغات مختلفة، وتتفاوت فترات تعلمهم للغة العربية. وأظهرت النتائج خللاً في توزيع الطلاب على المستويات. وإن ذلك يستدعي إعادة النظر في الآلية التي يعتمد عليها البرنامج في التوزيع. ولعلّ اعتماد اختبار الكفاءة اللغوية يفي في هذا الشأن بالغرض. أضف إلى ذلك أنّ هناك ضعفاً في مهارتي الاستماع والكتابة؛ وهو ما يستدعي إعادة النظر في المواد التعليمية وطرق التدريس وتدريب المعلمين، والعمل على إيجاد آلية لنشر هذا الاختبار في المؤسسات والمعاهد التي تدرّس اللغة العربية على كافة المستويات المحلية والعربية والعالمية في ظل الفقر الذي تشهده الساحة في هذا المجال وضعف الاختبارات المستخدمة، ناهيك وأنها اختبارات لا تستند إلى أسس نظرية سليمة، في حين أن هذا الاختبار صُمم وفقاً لمعايير الكفاءة اللغوية العالمية، ونتمنى للمخططين اللغويين العمل على خلق الظروف الملائمة لإيجاد سياسة لغوية داعمة تساعد على تبني مثل هذه الاختبارات اللغوية.

❖ بحث الشيخ، محمد (2016): هدف البحث إلى إلقاء الضوء على الوضع الحالي لإعداد اختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء المعايير العالمية لإعداد اختبارات الكفاءة اللغوية. وبيان إلى أي مدى تراعي اختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها المطبقة في مراكز تعليم اللغة العربية المعايير العالمية لبنائها، وتحديد المشكلات التي تواجهها في ذلك، والوصول إلى معالجتها وحلها.

اعتمد الباحث على بطاقة تتكون من جزئين بالإضافة إلى بيانات عامة عن مركز تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها الذي تم تطبيق الأداة عليه؛ الجزء الأول خاص بالمعايير العالمية الواجب توافرها لتقييم اختبارات الكفاءة اللغوية ومدى توافرها في المركز، والجزء الثاني وهو خاص بالمشكلات التي تواجه تطبيق المعايير العالمية لإعداد تلك الاختبارات على اختبارات اللغة العربية للناطقين بغيرها، وخلص البحث إلى مجموعة من المعايير العالمية لتقييم اختبارات الكفاءة اللغوية والمشكلات التي تواجه تصميم وتطبيق تلك الاختبارات؛ ومنها ما يلي:

معايير التقييم الخاصة بمكونات الاختبار. ومعايير خاصة باستخدام الوثائق الخاصة بالاختبار، ومعايير التقييم الخاصة بالاستعداد للاختبار، ومعايير التقييم الخاصة بأداء الاختبار، ومعايير التقييم الخاصة بالمعايير المهنية والأخلاقية، ومعايير التقييم الخاصة بالنواحي الفنية للاختبار، ومعايير التقييم الخاصة بمستويات الأداء.

وأُسفرت نتائج البحث عن أن المعايير العالمية لم تطبق في اختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها مثل المعايير الفنية الخاصة بحساب فعالية المشتتات، وأن معظم الاختبارات المطبقة في المراكز داخل جمهورية مصر

العربية هي اختبارات تحصيلية وليست اختبارات كفاءة ما عدا الاختبار المطبق في الأكاديمية العربية؛ لأن تلك الاختبارات مشبعة بالمحتوى الدراسي المقدم في تلك المراكز وليست المهارات العامة الواجب توافرها لدى الدارسين.

❖ دراسة ياسين، حمدي (2016): حيث هدفت الدراسة إلى تنمية الكفاءة اللغوية لدى أطفال العسر القرائي من حيث القدرة على الفهم السمعي، والتعبير الشفوي والإدراك لمختلف مكونات وتركيب اللغة وذلك بهدف تحسين قدراتهم على حل المسائل الكلامية، ولتحقيق ذلك طبقت مقاييس الدراسة (مقياس الإدراك السمعي والفهم السمعي للتلاميذ ذوي العسر القرائي، ومقياس التعبير الشفهي للتلاميذ ذوي العسر القرائي، واختبار المسائل اللفظية للتلاميذ ذوي العسر القرائي، ومقياس ستانفورد بينية للذكاء الصورة الخامسة على عينة (ن=100) طفل من الأطفال ذوي العسر القرائي والذين تتراوح أعمارهم ما بين (7: 9) سنوات.

وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن اختلاف الإدراك السمعي والفهم السمعي لدى التلاميذ ذوي العسر القرائي باختلاف القياسين القبلي والبعدي باتجاه البعدي، عدم اختلاف الإدراك السمعي والفهم السمعي لدى التلاميذ ذوي العسر القرائي باختلاف القياسين القبلي والبعدي، اختلف التعبير الشفوي لدى التلاميذ ذوي العسر القرائي باختلاف القياسين القبلي والبعدي باتجاه البعدي، عدم اختلاف التعبير الشفوي لدى التلاميذ ذوي العسر القرائي باختلاف القياسين القبلي والبعدي، واختلاف القدرة على حل المسائل اللفظية لدى التلاميذ ذوي العسر القرائي باختلاف القياسين القبلي والبعدي، عدم اختلاف القدرة على حل المسائل اللفظية لدى التلاميذ ذوي العسر القرائي باختلاف القياسين القبلي والبعدي، عدم اختلاف القدرة على حل المسائل اللفظية لدى التلاميذ ذوي العسر القرائي باختلاف القياسين القبلي والبعدي والتتبعي.

❖ دراسة الطوها، سعيد (2011): حيث استهدفت هذه الدراسة تعرف المهارات فوق المعرفية التي يتم قياسها في المقياس الذي أعده الباحث، والكشف عن العوامل الذي تشير للاستجابة على مقياس المهارات فوق المعرفية في اللغة العربية، وتعرف الخصائص السيكمومترية التي تحقق لمقياس المهارات فوق المعرفية من حيث دلالات صدق المقياس وثباته، وللنقصات التي يتألف منها المقياس من حيث دلالات الصعوبة والتمييز. واقتصرت الدراسة على عينة من طلاب الصف الأول الثانوي في المدارس الحكومية التابعة لمديرية التربية والتعليم في منطقة إربد الثالثة للعام الدراسي (2010/2009م). وخلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج من أهمها: كشف التحليل العاملي من الدرجة الأولى لفقرات المقياس والبالغ عددها 40 فقرة لعينة الدراسة البالغ عددها 460 طالبًا وطالبة، واستخدمت مقياس التقدير؛ وهذه تعد مقاييس لا اختبارية. لذا تعد الدلالات المتحققة للمقياس المستخدم في مستوى يبرر استخدام المقياس بصورته الموضوعية الاختبارية، لأغراض عملية التعرف على مستوى امتلاك الأفراد للمهارات فوق المعرفية، لفئات معينة من الطلاب حيث تناولت نصوصًا لغوية محددة في مستوى دراسي مناسب للصف الأول الثانوي.

❖ بحث الغامدي، غرم الله (2002): حيث استهدف البحث وضع معايير وصفية مقننة لتقويم الكفاءة اللغوية لمهارة التحدث لدى متعلمي اللغة الإنجليزية لغة أجنبية؛ وهذه المعايير الوصفية تهدف إلى إعطاء صورة عما يمكن للمتعلم أن

يؤديه في الواقع من خلال تقويم قدرته على التحدث بهذه اللغة. واستخدم هذه المعايير الوصفية لتقويم مهارة التحدث عند متعلمي اللغة الانجليزية في القوات الجوية.

وكان الهدف الرئيس من البحث؛ هو مراجعة نقدية لأدبيات هذا المجال ووضع معايير وصفية لتكون أساسًا تستخدم في مهارة التحدث لدى عينة البحث. وأكد على أن العقد الأخير من القرن الماضي شهد زيادة في استخدام المعايير الوصفية المقننة. وكان الجزء الأخير من هذا البحث يهدف إلى دراسة درجة الثبات عند ستة من الممتحنين ممن قاموا باستخدام هذه المعايير لتقويم أداء مجموعة الطلاب. كما عرج في الجزء الأخير من البحث على دراسة درجة ثبات الاختبار على ستين متعلمًا من متعلمي اللغة الانجليزية في القوات الجوية ممن قاموا باستخدام هذه المعايير لتقويم أداء مجموعة من الطلاب.

★ تعليق على الدراسات والبحوث السابقة:

استفاد الباحث من الأدبيات والبحوث والدراسات السابقة عددًا من النقاط التي أعانت الباحث في إتمام إجراءات البحث وأفادت البحث الحالي في الإجابة عن أسئلته وإكمال إجراءاته؛ من أهمها ما يلي:

- التأكيد على الحاجة الملحة للمقاييس اللغوية واختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ كما جاء عند كل من (الشيخ 2016/ وعبيدات 2016/ والغامدي 2015/ والحبيبي 2012/ وأبو حيمد 2006) الأمر الذي دعا الباحث للتصدي لمشكلة البحث الحالي.
- تحديد أبرز الإشكاليات النظرية والمنهجية في مجال المقاييس اللغوية واختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية، بالإضافة إلى أسس بناء الاختبارات والمقاييس، اعتمادًا على مبادئ اكتساب اللغة الثانية، مع ربط ذلك بالإشكاليات والظروف الخاصة بتعلم وتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.
- إلقاء الضوء على مجموعة من المعايير العالمية لإعداد اختبارات الكفاءة اللغوية، وإلى أي مدى تراعي اختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها المطبقة في مراكز تعليم اللغة العربية المعايير العالمية لبنائها، وتحديد المشكلات التي تواجهها ورؤى معالجتها (الشيخ، 2016).
- مجموعة من المعايير العالمية لتقييم اختبارات الكفاءة اللغوية والمشكلات التي تواجه تصميم وتطبيق تلك الاختبارات؛ ومنها معايير التقييم الخاصة بمكونات الاختبار، ومعايير خاصة باستخدام الوثائق الخاصة بالاختبار، ومعايير التقييم الخاصة بالاستعداد للاختبار، ومعايير التقييم الخاصة بأداء الاختبار، ومعايير التقييم الخاصة بالمعايير المهنية والأخلاقية، ومعايير التقييم الخاصة بالنواحي الفنية للاختبار، ومعايير التقييم الخاصة بمستويات الأداء.

- تعرف وظيفتين للاختبارات اللغوية وهما: الاختبارات التنبؤية والاختبارات التقييمية، والعمل على إيجاد آلية لنشر اختبار الكفاءة اللغوية في اللغة العربية في المؤسسات والمعاهد التي تدرس اللغة العربية للناطقين بغيرها

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

على كافة المستويات المحلية والعربية والعالمية في ظل الفقر الذي تشهده الساحة في هذا المجال وضعف الاختبارات المستخدمة، ناهيك وأنها اختبارات لا تستند إلى أسس نظرية سليمة، في حين أن اختبارات الكفاءة بُنيت وفقاً لمعايير الكفاءة اللغوية العالمية، وينبغي على المخططين اللغويين العمل على خلق الظروف الملائمة لإيجاد سياسة لغوية داعمة تساعد على تبني مثل هذه الاختبارات في المعاهد والمؤسسات التعليمية (عبيدات، 2016).

❖ واختلف الباحث عنها في تناوله قضية تطوير القياس اللغوي والحكم الدقيق على مستوى الطلاب اللغوي من خلال بناء مقياس الكفاءة اللغوية في مهارات اللغة العربية، واقتصر الباحث على فهم المقروء أتمودجاً لهذا المقياس ويمكن أن يُبنى في ضوءه باقي المهارات والعناصر اللغوية.

❖ والتقى الباحث معها في نقاطٍ أخرى منها؛ تكرار شكوى ضعف الاختبارات اللغوية وتُعدّها عن المقاييس اللغوية العالمية كما في اللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية... وغيرها، والمعدة لغويًا ومنهجياً وتقنياً. لتصميم تصور مقترح لمقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها. (الشيخ 2016، والحبيبي 2012، والطواها 2011، أبو حيمد 2006). كما استفاد الباحث منها في تعرف مراحل وبناء مقياس الكفاءة اللغوية من خلال ما يلي:

★ المقاييس اللغوية، ومراحل بنائها وتطورها:

بدأت الجهود العلمية لبناء المقاييس اللغوية واختبارات الكفاءة في اللغة العربية للناطقين بغيرها منذ سبعينيات القرن الماضي، وقد بدأ هذا الجهد العلمي مسيرته منذ عام 1978م حين قام طعيمة بتصميم اختبارٍ للكفاءة اللغوية للغة العربية للناطقين بغيرها من نوع اختبارات التتمة (إكمال النص) بجامعة منيسوتا، (طعيمة، 1978) ثم تبعه (الشيخ، 1988) بتصميم مقياس للكفاءة اللغوية في اللغة العربية لغةً أجنبية في المستوى المتقدم بجامعة جنوب ويلز ببريطانيا من نوع الاختبار من متعدد في مهارات القراءة، والكتابة، والاستماع، والقواعد النحوية (الشيخ، 1988)، وتلى ذلك محاولات أخرى منها ما يلي:

➤ اختبار العين لقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها حيث هدف هذا الاختبار إلى قياس كفاءة أبناء العربية في التواصل بالعربية الفصيحة، وقد صممت المنظومة وفق المعايير العالمية المعتمدة في بناء اختبارات الكفاءة اللغوية؛ ولتحقيق ذلك قامت الدراسة بتصميم وثيقة كفايات الاختبار بعد دراسة وثائق كفايات اللغة العربية في مراحل التعليم العام في عدد من الدول العربية، وتم الاستئناس بأشهر المعايير العالمية المعتمدة في تعليم اللغات، وقياس كفاءة المتواصلين بها، كما قامت بتحديد المواصفات اللغوية المطلوب توافرها في الفئة المستهدفة، وتحديد المستوى المطلوب، وإقرار الدرجة الموازية له شرطاً للنجاح في الاختبار وقد طبق الاختبار على حوالي (6000) مُدرّس ومدرّسة تابعين لمجلس أبو ظبي للتعليم، وهم الذين يدرّسون المواد والتخصصات المختلفة باللغة العربية في مركز الشيخ زايد عام 2012" (16).

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

➤ اختبار اللغة العربية المقنن للناطقين بغيرها الذي أعده المركز الوطني للقياس والتقويم في التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية، ويقيس هذا الاختبار كفاءة المختبرين في مهارات الاستماع، والقراءة، والكتابة من خلال نموذج اللغة العربية الفصيحة المعاصرة، ويميل بشكل عام إلى تغطية الجانب الأكاديمي من اللغة العربية ويتركز على هذا الجانب أكثر من غيره من جوانب الاتصال العامة الأخرى، ومن هنا فهو يعد أكثر تماشيًا مع محتويات البرامج التعليمية المستخدمة في البلدان العربية، كما يساعد على تحقيق التواصل مع المنتج الثقافي السائد في البيئات العربية (17).

➤ محاولة الحدقي (2015) الذي صمم فيها اختبارًا لقياس الكفاءة اللغوية في المستوى المتوسط للغة العربية لغة ثانية طبقًا لبعض النماذج المعتمدة في هذا المجال في الجامعة الإسلامية في ماليزيا. (18).

➤ ولم تسلم المحاولات العلمية المذكورة من بعض الانتقادات التي وجهت إليها من حيث عدم اعتمادها في البناء على أطر عالمية ونماذج مقننة أثناء تصميمها، واقتصار بعضها على مستوى معين من مستويات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية (19) وبالتالي ظهرت مشكلات عديدة في مؤسسات ومعاهد تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها من أهمها:

- عدم وجود مقياس محدد معتمد من جهة علمية محلية أو دولية لاعتماد نتائجه، ومن ثم الثقة في نتائجه.
- تعدد الاختبارات الموجودة واختلافها في تفسير نتائج الطلاب والحكم على مستواهم اللغوي.
- بعض الاختبارات التي تستخدمها مراكز تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها من إعداد معلمي اللغة العربية بتلك المراكز مما يضعف مصداقية نتائج هذه الاختبارات، وعدم ضمان فصل عامل التحيز في تلك الاختبار.
- ارتباط تلك الاختبارات بالمحتوى التعليمي الذي يدرس بتلك المراكز ومن ثم تكون أشبه بالاختبارات التحصيلية وليس اختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية.

وقد أوصت المؤتمرات العلمية بضرورة الاهتمام ببناء تلك الاختبارات وإنشاء مؤسسة عربية توحد الجهود المتفرقة وتهدف بشكل رئيسي إلى تصميم اختبار دولي للكفاءة اللغوية في اللغة العربية مثل: اختبار التوفل، والأيلتس، ووضع إطار عام فلسفي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها عبر مستوياتها المتعددة يكون مرجعًا لكل العاملين في هذا الميدان كالإطار الأوروبي، ومعايير المجلس الأمريكي للغات (20). كما أجريت أيضًا البحوث العلمية لتقويم اختبارات الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها وتحديد المشكلات التي تواجه من حيث إعداد وتطبيق تلك الاختبارات منها: دراسة (21) والتي هدفت إلى وضع أسس تصميم اختبارات اللغة العربية للناطقين بغيرها، ومن خلال هذه الدراسة يمكن أن نضع أيدينا على الخطوات التي قد تساعدنا في بناء اختبارات جيدة تحقق الغرض المطلوب منها (22) ومع التوضيح لكيفية تصميم الاختبار للأجانب الذين يدرسون العربية على اختلاف مستوياتهم.

كما قام (عبد الله، 2013) بتحديد معايير اللغة العربية للناطقين بغيرها لبناء اختبارات الكفاءة اللغوية. ولتحقيق ذلك قام الباحث ببناء اختبارات لغوية متنوعة وتشتمل على اختبارات الأصوات اللغوية، اختبارات المفردات اللغوية، واختبارات التراكيب اللغوية، وتوصلت الدراسة إلى تحديد معايير اللغة العربية للناطقين بغيرها لبناء اختبارات الكفاءة اللغوية (23). "ولاحظ أن هناك مشكلة تلازم تصميم وبناء الاختبارات الموضوعية سواء تلك التي تقيس عناصر اللغة ومهاراتها، لذا تقصى أسباب هذا القصور في عينات من الاختبارات يعتقد أنها تمثل المجتمع الكبير الذي تسود فيه استخدامات هذه الاختبارات، ووجد الباحث أن هذا القصور يعزى لأسباب متعددة، بعضها يعود لقلة خبرة مُصممي هذه الاختبارات اللغوية، وبعضها الآخر يعزى لطبيعة الاختبارات نفسها (24)، وأوصى بعدم الاختصار على الاختبارات الموضوعية في قياس العناصر والمهارات المختلفة، واللجوء إلى أساليب جديدة للتقويم، يكون من بينها؛ التقويم البديل وإقامة ورش عمل لتدريب المعلمين على الأساليب الصحيحة لتصميم وبناء هذه الاختبارات اللغوية وفق المعايير العلمية المتفق عليها (25)."

وقام (بوتريك وآخرون، 2006) بتحديد مفردات اختبارات الفصل الدراسي لبيان مدى جودة مفردات اختبارات اللغة الإنجليزية المستخدمة في الاختبارات النهائية للفصل الدراسي، وهل تفي تلك المفردات بمعايير الاختبار الجيد؟ وهي: الصدق، والثبات، والتمييز، والقوة، ومستوى السهولة والصعوبة، والجودة. وقد أظهرت نتائج التحليل أن معامل الثبات كان جيداً لأن مفردات الاختبارات قد أختيرت من موضوعات المنهج، أما الثبات فقد كان منخفضاً (0,07)، أما معاملات التمييز والقوة فقد أظهرت ثباتاً واضحاً في تلك المعاملات. أما فيما يخص مستويات السهولة والصعوبة فقد أظهرت النتائج توازناً في تلك المستويات اللغوية (26) ويلاحظ على تلك الدراسات والبحوث والجهود العلمية أنها لم تركز على معايير التقييم الدولية والتي ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عند تقييم الاختبارات اللغوية في مهارات اللغة العربية للناطقين بغيرها، كما أنها لم تركز على المشكلات التي تواجه المعاهد التعليمية ومراكز تعليم اللغة العربية في بناء الاختبارات اللغوية وسبل معالجتها، ومن هنا فإن البحث الحالي تناول مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية وفق المعايير الدولية والواجب توافرها في اختبارات الكفاءة اللغوية، في المقاييس اللغوية مقترح البحث.

★ المشكلات التي تواجه بناء مقاييس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها:

لقد سلطت الأدبيات والدراسات العلمية والكتابات التي تناولت المقاييس واختبارات الكفاءة اللغوية الضوء على المشكلات التي تواجه تصميم وإدارة اختبارات الكفاءة اللغوية وتسلط الضوء على القضايا والتجارب المرتبطة بالاختبارات المعتمدة على الحاسوب ووصف القضايا الخاصة بالاختبار وتحليل مواقف تلك الاختبارات (27)، وكذلك مناقشة "الاعتبارات التي يجب مراعاتها لإتاحة الاختبارات لجميع الطلاب بما فيهم الطلاب ذوي الإعاقة، كما ركزت تلك الكتابات والدراسات على ما يسمى بالتصميم العمومي للاختبارات المحسوبة وهو مفهوم يرتبط بوضع نظم للاختبارات المحسوبة يتعارف عليها العاملون في الحقل التربوي والطلاب بما يؤدي إلى سهولة التعامل معها وأن مشكلات التحول من

الاختبارات المحوسبة ليس مطلقاً، بل هناك مشكلات في بعض النواحي فقط. فمثلاً يستطيع الطلاب في الاختبارات المحوسبة استلام تشخيص تفصيلي لأدائهم في الاختبار نتيجة الدقة العالية في عملية التصحيح إذا قورنت بالاختبار التقليدية " (28)، كما أن الاختبار يستغرق وقتاً أقل، والطلاب يؤدونه حسب سرعتهم إلى حد ما، كما أن الاختبار يمكن أن ينعقد حسب رغبتهم في أي وقت شاءوا.

ويمكن التغلب على هذه المشكلات من خلال دراستها والوقوف عليها ومناقشتها مع المعنيين بها؛ من أجل الوصول لحلول لتلك المشكلات التربوية، وفي هذا الصدد قدمت لجنة الاختبارات الدولية ومركز التجارة الدولية في إدارة الاختبارات مجموعة من التوجهات التي يمكن أن تساهم في حل تلك المشكلات ومعالجتها" (29) وتتلخص تلك التوجهات في الإعداد الدقيق للمواد والتعليمات الخاصة بالاختبارات المقدمة للطلاب كما حددت اللجنة سبل الإعداد الدقيق للمواد والتعليمات الخاصة بالمقياس والاختبار" (30) في النقاط التالية:

- إقامة علاقة ودية من خلال الترحيب بالمتحنيين.
- الحد من قلق المتحنيين وتجنب إظهار القلق.
- التأكد من إزالة الآليات لإجراء اختبارات اللغوية (على سبيل المثال؛ أجهزة الإنذار، والهواتف المحمولة، وأجهزة النداء الآلي).

★ قياس الأداء اللغوي وفق معايير واضعي الاختبارات اللغوية بأوروبا (ALTE): يكاد يجمع التربويون أن قياس مستوى تقدم الأداء اللغوي ينبغي أن يكون في ضوء مصفوفة معايير وأهداف التعلم ذاته، فإذا تم القياس وفق معايير التعلم نستطيع أن ننجح في التقييم والتقييم معاً وبذلك تتم العملية التعليمية. ولاشك في صعوبة وضع اختبار ما لتحديد مدى تقدم وتطور الأداء اللغوي لدى متعلمي اللغة الثانية؛ فالعربية إلى الآن ليس لديها اختبار دولي معتمد لتحديد مستوى الطلاب المتقدمين للدراسة في المعاهد التعليمية على مستوى البلاد العربية- على حد علم الباحث - وبالتالي ليس لديها أيضاً اختبار كفاءة لغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها كما في التوفل والأيلتس (IELTS & TOEFL) مثلاً. وليست تلك الصعوبة راجعة لوضع الاختبار ذاته وإنما في وضع الموصوفات والمعايير والأهداف التي يبنى في ضوءها الاختبار، وهذه تحتاج لوضعها مؤسسات تتضمن متخصصين من كل فروع العلم باللغة العربية وما يتصل بها. وقد قامت رابطة واضعي الاختبارات اللغوية بأوروبا (ALTE) بوضع موصوفات أطلق عليها (يستطيع/ can do) يتمثل هدفها في وضع خطة للمستويات المفتاحية المتعلقة بالأداء اللغوي والتي يمكن من خلالها قياس ووصف الاختبارات وصفاً موضوعياً. فهي إذن مقاييس تركز على متعلمي اللغة الهدف، وتطور أدائهم ؛ للحكم الدقيق على مستواهم اللغوي.

➤ أهمية مصفوفة رابطة الاختبارات اللغوية بأوروبا (ALTE) تظهر أهميتها في:

- التحقق من صدق ما يتم وصفه، ويستطيع الدارسون القيام به في اللغة الثانية على أرض الواقع.

- قاعدة لتطوير مهام اختبارية تشخيصية وتطوير المناهج الدراسية التي تستند على الأنشطة اللغوية.
- وسيلة لإجراء اختبار لغوي مستند على الأنشطة بالشكل الذي يحتاجه الأشخاص الذين يشترط عليهم الاجتياز اللغوي للتوظيف.
- مرونة تطبيقها على عدة لغات، فهي تكوّن إطارًا مرجعيًا يمكن أن يحال عليه اختبارات لغوية في مستويات مختلفة، وقد تُرجمت تلك الموصوفات لاثنتي عشرة لغة.

➤ مجالات مصفوفات رابطة الاختبارات اللغوية بأوروبا (ALTE):

حددت الرابطة أكثر من ثلاثة مجالات: مجال الجانب الاجتماعي والقطاع السياحي. ومجال العمل والتوظيف. ومجال التعليم والدراسة. وكان نموذجًا لأحد العناصر الاختبارية لـ (ALTE) يختص بالمجال الاجتماعي والسياحي؛ ويقصد بعبارة (يستطيع) الواردة في مستويات المهارة الخاصة بـ (ALTE) وتم اختيار نسبة 80% لضبط مفهوم (يستطيع) لأن عادةً هذه النسبة هي التي تستخدم في الاختبارات المركزة على مجالات بعينها مما أشرنا إليها كقرينة على النجاح في عملية التعلم، إذ الوصول للنجاح بنسبة 50% لا يعدّ مؤشرًا ضابطًا لمصطلح (يستطيع) الذي يدل على القدرة والتمكن إلى حدٍ ما. وقد حددت الرابطة مستويات اللغة في خمسة مستويات تشمل مهارات اللغة موصوفات (يستطيع) لرابطة واضعي الاختبارات اللغوية في أوروبا (ALTE) ونلاحظ بأن تلك المستويات تتوافق مع مستويات الإطار الأوربي المرجعي (موصوفات "يستطيع" لرابطة واضعي الاختبارات اللغوية في أوروبا (ALTE) ونركز هنا على مهارات القراءة بما يرتبط مع أهداف البحث الحالي، كما يوضحها الشكل التالي:

مستويات المجلس الأوروبي (CEFR)	موصوفات رابطة الاختبارات اللغوية بأوروبا (ALTE)	مؤشرات فهم المقروء
A1	المستوى التمهيدي	يستطيع فهم الملحوظات والإرشادات والمعلومات البسيطة.
A2	المستوى الأول	يستطيع فهم معلومات بسيطة متعلقة بموضوع مألوف مثل: بيانات منتج ما، الملحوظات التقارير.
B1	المستوى الثاني	يستطيع فهم الإرشادات البسيطة وكذلك المقالات البسيطة والمعلومات الأساسية في النصوص غير النمطية المتعلقة بموضوع مألوف.
B2	المستوى الثالث	يستطيع استخلاص موضوعات ذات صلة من النصوص وفهم توجيهات مفصلة أو فهم النصائح.
C1	المستوى الرابع	يستطيع القراءة بسرعة كافية للوفاء بمتطلبات إحدى دورات الدراسة الجامعية، ويستطيع قراءة الصحف والمجلات بغرض الحصول على معلومات وفهم المخرجات المتبادلة غير النمطية.
C2	المستوى الخامس	يستطيع فهم الوثائق والمراسلات والتقارير بما في ذلك تفاصيل واردة في نصوص معقدة نسبيًا.

الشكل (1) موصوفات (يستطيع) لرابطة واضعي الاختبارات اللغوية في أوروبا (ALTE)

★ تصميم مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها:

➤ تعريف مقياس الكفاءة اللغوية: هو مقياس لغوي مقترح يقيس مستوى الكفاءة اللغوية في اللغة العربية لدى الدارسين الناطقين بغيرها في مهارات فهم المقروء، وقد صمّم وفق المعايير والأسس العلمية المتعارف عليها عالميًا في مجال القياس والتقويم اللغوي.

➤ مبررات مقياس الكفاءة اللغوية: تعد خطوة لتطوير القياس اللغوي في اللغة العربية للناطقين بغيرها والحكم الدقيق على مستواهم اللغوي، وتلبية احتياج ملح في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، حيث تُعدّ المقاييس المقننة من أهم وسائل القياس والتقويم اللغوي، والحكم على المستوى اللغوي بدقة وموضوعية، ووجود مثل هذا المقياس يعدّ تنويجًا للتراكم المعرفي والخبرة الطويلة في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها حيث قطع الباحث شوطًا من الخبرة والممارسة وتبين مدى الحاجة إلى مقياس الكفاءة اللغوية يقيس بموضوعية ودقة مستوى الكفاءة اللغوية لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها.

➤ هدف مقياس الكفاءة اللغوية: ويقصد به المراد من وراء مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية، وتقوم هذه الخطوة بدور الموجه الذي يعين مصمم مقياس الكفاءة اللغوية على إعداد مقياس يفي بالغرض المطلوب؛ ومنها: سد العجز في أدوات القياس اللغوي، والتي تنصدي لقياس المهارات اللغوية المحددة والمراد قياسها، والتعرف على درجة تمكن الطلاب من المهارات اللغوية.

➤ طبيعة وخصائص المستفيدين من مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية:

تتعدد الجهات المستفيدة من مقياس الكفاءة اللغوية ولعل من أبرزها؛ الجهات الأكاديمية وهي معاهد تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، والمراكز والهيئات والجامعات التي تهتم ببرامج تعليم اللغة العربية للطلاب الوافدين التي تعمل على استقطاب دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها. فقد دأبت عدد من الجامعات العربية منذ عهد بعيد على احتضان عدد كبير من الطلاب الناطقين بغيرها. كما أن هناك جامعات أخرى في العالم تنتهج نهجاً مماثلاً في قبول طلاب يدرسون اللغة العربية أو يدرسون علوماً أخرى بواسطتها. كما يمكن أن يُستخدم المقياس في المجالات التالية:

- المسارات الأكاديمية التي تتطلب مستويات لغوية محددة بالجامعات الدولية. أو الانضمام إلى برامج اللغ العربية بالجامعات بالدول العربية.
- الإعفاء من بعض المتطلبات الأكاديمية (في كليات العلاقات الدولية، وكليات دراسات الشرق الأوسط بأوروبا).
- الالتحاق بالوظائف التي تتطلب معرفة اللغة العربية (التمثيل الدبلوماسي بالبلاد العربية وهيئاتها ... وغيرها).
- توثيق المستوى اللغوي لدارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها بعد الانتهاء من الدراسة.

➤ المستوى اللغوي المستهدف: يقيس هذا المقياس كفاءة المختبرين في الكفاءة اللغوية في مهارات اللغة العربية للناطقين بغيرها في فهم المقروء للمستوى المتقدم للحكم الدقيق على إتقانهم لهذه المهارات اللغوية.

➤ مكونات مقياس الكفاءة اللغوية: تم تصميم مقياس الكفاءة اللغوية من مجموعة من الوحدات أو الفقرات، ليقاس مدى التمكن من المهارات اللغوية في فهم المقروء والتي تم تحديدها (الملحق رقم 3) كما توزع المقياس على عدة أسئلة، حيث توجد أشكال متنوعة للاستجابة على الفقرات أو الوحدات التي يتكون منها مقياس الكفاءة اللغوية ويتوقف اختيار أيًا منها على هدف المقياس، حيث سعى مصمم المقياس أن يختار الأساليب القياسية المناسبة لتحقيق الغرض من القياس، ومن بين هذه الأشكال: اختيار إجابة واحدة من بين إجابتين، مثل: (نعم) أو (لا)، والاختيار بين بدائل، والمطابقة، وأسئلة التوصيل. والتكملة. والاستجابة الحرة، مثل: التداعي على الصور، أو الكلمات. وإعادة ترتيب الأفكار الواردة في النص ... وغيرها.

➤ تحكيم مقياس الكفاءة اللغوية:

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

تم عرض المقياس على مجموعة من المتخصصين والخبراء في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها واللغويات التطبيقية (انظر: الملحق رقم (2)، ص) لتعرف مدى مناسبة أسئلة المقياس وقدرتها على قياس المهارات اللغوية طبقاً للتعريف الإجرائي والهدف من المقياس، والمهارات اللغوية المستهدفة، وموضوع المقياس والفئة المستهدفة، حيث تم رصد استجابات السادة المحكمين في كشوف خاصة، لمعرفة مدى مناسبتها وصحتها اللغوية ومدى مناسبتها للمقياس؛ وتم تقدير ذلك على مقياس ثنائي (مناسبة، غير مناسبة)، وبعد حساب النسب المئوية للتكرارات التي تشير درجة اتفاق المحكمين على المقياس؛ تبين أنها تراوحت بين (55%) و (85%)، وعلى هذا تم استبعاد بعض العناصر القياسية التي حصلت على أقل من نسبة (75%) من استجابات المحكمين، إضافة إلى تعديل بعضها الآخر. (راجع: الملحق رقم (3) الصورة النهائية لنماذج المقياس اللغوي، ص)

➤ التجربة الاستطلاعية الأولى لمقياس الكفاءة اللغوية:

أجري المقياس للتحقق من صدقه وثباته وموضوعيته، وذلك بتطبيقه على مجموعة بحثية مبدئية من طلاب معهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وقوامها 30 طالباً من طلاب المستوى الرابع (المستوى المتقدم بالمعهد) خلال الفصل الدراسي الأول من العام الجامعي 2019/1440م. وذلك لعدة أهداف منها: التأكد من صلاحية التعليمات للطلاب المفحوصين. والتوصل إلى تقدير الزمن المناسب الذي سيستغرقه مقياس الكفاءة، والاستقرار على الترتيب الأمثل لل فقرات والأسئلة. وبعد إعادة صياغة المقياس وفقاً لنتائج التجربة الاستطلاعية الأولى، وتم تطبيق المقياس مرة أخرى على عينة استطلاعية أخرى للاطمئنان إلى صلاحية المقياس من كافة الجوانب، وهي التي تستخدم في تقنين Standardization مقياس الكفاءة إذ يستخلص من خلالها الثبات Reliability والصدق Validity والمعايير Norms الخاصة بمقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها.

تم استخدام طريقة " ألفا كرونباخ" لحساب معامل ثبات الاختبار، لأنها تعد من أفضل معاملات الثبات، كما أنها تعطي مؤشراً قوياً للتكافؤ إلى جانب الاتساق الداخلي للمقياس، حيث يعتمد على حساب الحد الأدنى للثبات، فالقيمة التي يعطيها تعد القيمة الدنيا لمعامل الثبات، وعلى هذا فهي أكثر دقة من القيم التي نحصل عليها بطرق أخرى، لأن معظمها يعتمد على الحد الأعلى للثبات. وبتطبيق معادلة "ألفا كرونباخ" الصيغة (4-12): وحساب معامل الثبات من خلال معادلته، تبين أن متوسط معامل ثبات الاختبار بلغ $(\alpha = 0,78)$ ؛ وهذا يعني أن معامل ثبات مقياس الكفاءة مرتفع .

1- حساب الزمن اللازم لتطبيق مقياس الكفاءة اللغوية: تم تحديد الزمن اللازم للإجابة عن أسئلة مقياس الكفاءة؛ باستخدام معادلة متوسط الزمن اللازم للتطبيق بين أول طالب وآخر طالب، ثم حساب متوسط الزمن بينهما، تبين أن أقصى مدة لإجابة الطلاب على المقياس الواحد حوالي 60 د، وأقل استجابة كانت 40 د. وبذلك اقترح الباحث أن يكون زمن نموذج مقياس الكفاءة اللغوية الواحد = 50 د. ليعطي الطالب الفرصة للإجابة ومراجعتها.

➤ تحليل مفردات مقياس الكفاءة اللغوية:

تم تحليل مفردات المقياس بهدف تحديد معاملات السهولة والصعوبة: حيث يتراوح معامل الصعوبة أو السهولة بين (صفر، 1)؛ فتكون المفردة صعبة كلما اقترب معامل صعوبتها من صفر؛ وهذا يعني أن معظم الدارسين أجابوا إجابات خاطئة عنها. وتكون سهلة كلما اقترب معامل سهولتها من الواحد الصحيح؛ وهذا يعني أن معظم الدارسين أجابوا عنها إجابات صحيحة. وبتطبيق معادلة السهولة والصعوبة تبين أن معامل السهولة وقع ما بين (15، - 90)، بمتوسط قدره (52، -)، كما تبين أن معامل الصعوبة وقع ما بين (11، - 86)، بمتوسط قدره (47، -)، ولهذا تراوحت أسئلة مقياس الكفاءة تراوحت بين السهولة والصعوبة؛ وحيث إنه "يمكن توزيع معاملي السهولة والصعوبة في مدى ينحصر بين (15، - 85)، حتى يتميز الطلاب الأقوياء والضعاف في التحصيل الدراسي، فقد تم اعتبار المفردات التي يكون معامل سهولتها أكبر من (85، -) شديدة السهولة، والمفردات التي يكون معامل صعوبتها أصغر من (15، -) شديدة الصعوبة، وبذلك فالاختبار مناسب للطلاب في المستوى المتقدم.

أما معامل التمييز للمقياس: من الخصائص المهمة التي ينبغي أن تتوفر في المقاييس، ويشير معامل التمييز إلى مدى إمكانية قياس الفروق الفردية بواسطة مفردات المقياس، ولحساب معامل التمييز؛ ثم استخدم طريقة الفروق الفردية الطرفية باستخدام معادلة "جونسون" والتي أظهر تطبيقها أن معامل تمييز مفردات المقياس، وقع ما بين (15، - 89)، بمتوسط قدره (53، -)، واعتبر الباحث أن المفردات، التي يكون معامل تمييزها أقل من (15، -) يكون ضعيفاً، وعلى هذا فإن معامل تمييز جميع المفردات مقبولاً، وبذلك خلص الباحث للصورة النهائية لمقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية.

ولحساب ثبات المقياس تم إعادة تطبيق المقياس على نفس الطلاب بعد شهر من التطبيق الأول، ثم تم حساب معامل الارتباط بين التطبيق الأول والتطبيق الثاني (باستخدام حساب معامل الارتباط باستخدام برنامج spss ثبات مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية في فهم المقروء في الإصدار 18)، حيث بلغ معامل الارتباط وبلغت نسبة عالية. وبذلك توصل ثبات بنسبة يتمتع المقياس يعني أن ما (0.86) عند مستوى الدلالة (0.001)؛ الأولى نسخته الباحث إلى صدق المقياس من الصدق الظاهري في ضوء آراء المحكمين، وصدق المحتوى من خلال معامل الارتباط. وفي ضوء الإجراءات السابقة خلص الباحث إلى نتائج البحث كما سيعرضها الباحث كما يلي:

★ نتائج البحث، وتوصياته:

في ضوء إجراءات البحث والإجابة عن أسئلته، خلص الباحث إلى النتائج والتوصيات التالية:

أولاً: نتائج البحث: في ضوء الإجابة عن أسئلة البحث خلص الباحث إلى عدد من النتائج من أهمها ما يلي:

- أفرز البحث قائمة لمهارات فهم المقروء للمستوى المتقدم مرورًا بالقائمة المبدئية ووصولًا للقائمة النهائية في ضوء آراء المحكمين (الملحق رقم 3)، ويمكن الاستفادة منها وتطبيقها في بحوث لغوية أخرى.
- تكوّن مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية في فهم المقروء من أربعة نماذج متطابقة بشكل كبير من حيث التصميم ولكنها مختلفة في المهام اللغوية الاختبارية المطلوبة من المختبر، حيث يقيس مقياس الكفاءة اللغوية طيف الكفاءة اللغوية بأسرها للمستوى المتقدم والمتمكن من المهارات اللغوية في فهم المقروء للنصوص العربية.
- جاءت نماذج مقياس الكفاءة اللغوية متعددة المصادر نحو: الكتب والمجلات ... وغيرها ومتنوعة في موضوعاتها اللغوية ومتناسبة للمستوى اللغوي المراد الحكم على مستواه اللغوي من خلال انتقاء النص المقروء المناسب، ومتعددة الأسئلة، ومتنوعة الأفكار اللغوية، والتي تعتمد على التفكير اللغوي المنظم والمنطقي للإجابة على أسئلة مقياس الكفاءة اللغوية.
- أكد 90% من الطلاب أن النموذج الثالث لمقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ كان الأقرب لثقافة الطلاب الذين عرضت لهم الدراسة الاستطلاعية؛ حيث أجاد 24 طالبًا أي بنسبة 80% من الطلاب على تقدير ممتاز أي بين 8,5 و 9,5 وتساوي 85% و 95% لارتباطه بميول الطلاب واهتماماتهم. أما النموذج الرابع وتدور فكرته عن النظام الاقتصادي العالمي لكن الأبعد عن اهتماماتهم حيث تكررت شكوى الطلاب منه بنسبة 18%، لذا ينبغي أن تراعى المقاييس اللغوية التوازن ومراعات ميول واهتمامات الطلاب في موضوعات نصوص فهم المقروء في المقاييس اللغوية.
- كشف تحليل فقرات المقياس والبالغ عددها 25 فقرة لكل مقياس من المقاييس اللغوية الأربعة المقترحة في الكفاءة اللغوية (الملحق رقم 5) ومقارنة نتائج البحث مع نتائج دراسات وبحوث سابقة منها (ص31) تبين أنه مقياس اختباري وليس تصنيفي. أما الدراسات الأخرى قد استخدمت مقياس التقدير؛ وهذه تعد مقاييس لا اختبارية. لذا تعد الدلالات المتحققة لمقياس الكفاءة اللغوية المستخدم في مستوى يبرر استخدام المقياس بصورته الموضوعية الاختبارية، للحكم على المستوى الدقيق للطلاب في المهارات اللغوية في فهم المقروء للناطقين بغيرها. وهذه النتيجة تتفق مع (دراسة سعيد الطواها 2011).
- جاءت عناصر مقياس الكفاءة اللغوية في اللغة العربية لقياس العمليات العقلية العليا من خلال عمق الفهم في النصوص، والتفكير المنطقي في الأسئلة والإجابة عليها (الملحق رقم 5).
- ثانيًا: توصيات البحث: بناءً على النتائج السابقة والإجابة عن أسئلة البحث أوصى الباحث بمجموعة من التوصيات من أهمها:

- ضرورة توحيد مقياس لغوي في مهارات اللغة العربية، وعناصرها، وأصواتها، وتركيبها اللغوية للناطقين بغيرها، وتعمل مؤسسة لغوية عربية دولية تكون مدعومة من الحكومات العربية على نشره في معاهد ومراكز ومؤسسات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها داخل البلاد العربية وخارجها، بل تكون لها المرجعية في كل ما يتعلق بالاختبارات والمقاييس اللغوية المتعلقة بمهارات اللغة العربية ومعايير تعليمها للدارسين الراغبين في تعلمها.
- ضرورة تطوير برامج وأساليب وأدوات القياس اللغوي في برامج تعليم اللغة العربية. تكون أكثر ملائمة لتطوير قياس اللغات الأجنبية وتنوع معطيات العصر وراثه مما يمكن المجموعات والأنماط المختلفة من الدارسين المقبلين على تعلم لغة الضاد للوصول للكفاءة اللغوية بما يتناسب مع احتياجاتهم وأغراضهم الخاصة.
- ينبغي أن تأخذ المؤسسات التعليمية في الاعتبار الموثوقية والصلاحية، والتطبيق العملي والتميز، وموضوعية المقياس لتصميم مقاييس واختبارات لغوية جدير بالثقة والإعتراف بها دوليًا.
- ضرورة إعداد برامج تدريبية لمعلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها، وعقد ورش عمل تدريبية على أساليب القياس اللغوي المناسب لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها، تساعد في الحكم الدقيق على مستوى الطلاب اللغوي في المهارات اللغوية وعناصرها ووصولاً لمستوى الكفاءة اللغوية في اللغة العربية.

هوامش البحث:

1. عبيدات، 2015، ص357
2. Putric, Nuri & Others, 2006, p.17، و الشيخ، 2016، ص17.
3. عبيدات، 2015، ص353
4. الحناش، 2013، ص260
5. الحبيبي، 2012، ص17
6. الحبيبي، 2012، ص34
7. من توصيات (مؤتمر أبو ظبي لتعليم اللغة العربية، 2015).
8. سمير، 2000، ص17
9. الطواها، 2011، ص22
10. عبيدات، 2016، ص22
11. Collins & Patricia N. 2004, p.306
12. Chardeau, 1983, p.89
13. شحاتة، والنجار، 2003، ص57
14. جمعة، 2010، ص12

15. طعيمة، 2003، ص4
16. الشيخ، 2016، ص47
17. المركز الوطني للقياس والتقويم، 1332هـ، ص12
18. الشيخ، 2016، ص49
19. الشيخ، 2016، ص49
20. مؤتمر أبو ظبي لتعليم اللغة العربية، 2015
21. العساف، والوزان، 2014
22. العساف والوزان، 2014، ص78 / الشيخ، 2016، ص51
23. عبد الله، 2013، ص17
24. فضل، 2007، ص44
25. فضل، 2007، ص47
26. Putric Nur.& others، 2006، p.p.63: 86 / الشيخ، 2016، ص52
27. الشيخ، 2016، ص53
28. "Wendt, Anne & Woo, Ada, 2009, p.65"
29. International Test Commission, 2013, p.10:11
30. الشيخ، 2016، ص54
31. Neil Jr., Harold F. & Abedi Jamal, 1996
32. دراسة سعيد الطواها 2011
33. انظر: الملحق رقم (5) ص58

مراجع البحث

أولاً : المراجع باللغة العربية :

- أبو حيمد، إبراهيم عبد العزيز (2006م): الاختبارات اللغوية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض.
- الحبيبي، شريف محمد (2012م): تصور مقترح لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء مفهوم الكفاءة اللغوية، رسالة ماجستير، معهد الدراسات التربوية، جامعة القاهرة.
- الحناش، محمد محمد (2013م): تقنيات بناء اختبار عالمي لقياس مهارات الناطقين بغير العربية "مجلة بحوث، المؤتمر الدولي الأول لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (تجارب وطموحات) ذي تم انعقاده بأبو ظبي في الفترة من 18-19 ديسمبر، ص261.

- سمير، سامية شحاتة (2000): قدرة بعض الاختبارات النفسية على التشخيص، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة المنيا.
- الشيخ، محمد عبد الرؤوف (2016م): إعداد اختبارات الكفاءة في اللغة العربية للناطقين بغيرها بين العالمية والمحلية - مشكلات وقضايا - أبحاث مؤتمر إسطنبول الدولي الثاني، تركيا.
- الشيخ، محمد عبد الرؤوف (1988م): بناء مقياس للكفاءة اللغوية في اللغة العربية كلغة أجنبية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم المناهج وطرق التدريس، كلية التربية، جامعة طنطا.
- الطواها، سعيد محمد سعيد (2011م): بناء مقياس للمهارات فوق المعرفية في اللغة العربية والتحقق من دلالات الفاعلية للمقياس وفقراته وفق النظرتين الكلاسيكية والحديثة في القياس، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم التربوية والنفسية، جامعة عمان العربية.
- عبد الحميد، جابر محمود (1998): التقويم التربوي والقياس النفسي، دار النهضة العربية القاهرة.
- عبيدات، حسين علي (2016م): اختبار الكفاءة في اللغة العربية - دراسة تحليلية وصفية - الأعمال الكاملة للمؤتمر الدولي الثاني - اتجاهات حديثة في تعليم العربية لغة ثانية، معهد اللغويات العربية - جامعة الملك سعود، 23- 24 ربيع الثاني 1437هـ، الموافق 2-3 فبراير.
- طه، فرج عبد القادر (2006): أصول علم النفس الحديث، دار الزهراء للنشر والتوزيع، الرياض.
- الغامدي، غرم الله عبد الله (2002م): المعايير الوصفية لتقويم الكفاية اللغوية، مجلة جامعة الملك سعود (اللغات والترجمة) مج 14.
- فرج، محمود عبده (2016م): الكفاءة اللغوية للطلاب الأجانب الذين يرغبون في الدراسة بجامعة الأزهر الشريف، المؤتمر الدولي الثاني (اختبارات قياس مهارات اللغة العربية لغير الناطقين بها، تجارب وإنجازات) الأرباء والخميس 25-26 من شهر المحرم 1438هـ الموافق 26-27 من شهر أكتوبر.
- لطفي، محسن (2006): أسس الإحصاء الاجتماعي، مكتبة التعليم المفتوح، جامعة عين شمس، القاهرة.
- _____ (2006): قياس الشخصية، المصرية الدولية للطباعة والنشر، القاهرة.
- مجلس التعاون الثقافي الأوروبي (2001م): الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات، ترجمة د. علا عادل عبد الجواد وآخرون، معهد جوته، القاهرة.
- موسى، علي إسماعيل محمد (1997م): تقويم امتحانات اللغة العربية في ضوء الكفايات اللغوية لطلاب المرحلة الثانوية، دراسات في المناهج وطرق تدريس، مجلة القراءة والمعرفة، جمهورية مصر العربية.
- هريدي، إيمان أحمد (2007م): تصور لبرامج تعليم اللغة العربية وتعلمها للناطقين بغيرها عن بعد في ضوء الكفاءة اللغوية، مجلة الجمعية العربية لتكنولوجيا التعليم.
- وين راتيتون: الاختبارات النفسية ودلالاتها، ترجمة: الدكتور عطية محمود هنا. مؤسسة فرنك لين للطباعة والنشر، القاهرة.

ثانيًا: المراجع باللغة الانجليزية:

- Ming Wei. (2011) : Comparative Study of the Oral Proficiency of Chinese Learners of English Across Task Functions: A Discourse Marker Perspective. Foreign language Annals, Vol. 44, No.4.
- Underhill, N. (1991) : Testing Spoken Language: A handbook of oral testing techniques .Cambridge University Press.
- L. Brown, R. Sherbenou and S. () Tony: Test of Nonverbal intelligence John Austin TX; Pro-Ed Inc.
- Eysenck, M. (2000) Psychology (Student Handbook), Psychology press, U.K.
- Gregory, R. J.(1996) : Psychological testing, History principles, and Applications, Allyn & Bacon, U.S.A.
- Valencia, Sheila W.; Smith, Antony T.; Reece, Anne M.; Li, Min; Wixson, Karen K.; (2010): Oral Reading Fluency Assessment: Issues of Construct, Criterion, and Consequential Validity, Volume 45, Issue3, September, Pages 270–291.

ثالثًا : المراجع من الشبكة الدولية:

- العشري (محمود): إرشادات أكتفل للكفاءة اللغوية في اللغة العربية، 2012م.
<https://sfs-georgetown.academia.edu/MahmoudAlAshiri>
- Alberta Education, 2012, P. 7, www.learnalberta.ca.
- American Councils for International Education, (2003) the National Examinations in World Languages (NEWL™) 1828 1. street NW, Suite 200 Washington, DC 2003 (202) 833-7522.
newl@americancouncils.org.
- Baker & Sheila Valencia discuss the validity of oral reading fluency assessments. For more information about Dr. Valencia's work see

Reading Research Quarterly 45 number 3

- Baker, E. A. & Valencia, S. (2010), September 6). Examining the validity of oral reading fluency assessments. Voice of Literacy. Podcast retrieved from <http://voiceofliteracy.org>
- Brewster, NY, Ouestar Assessment www.questaral.com,
- Champaign, IL; metric Tech, Language Proficiency Test Series, (LPTS) Inc., 1990, 2000.
- CLARA (1997), Charles University, Prague.
- Corpus: Arabic (ara_news_2005-2009), <http://corpora.uni-leipzig.de/index.php>
- E-A Parallel Corpus (2003), University of Kuwait, Publications from Kuwait National Council. http://scholarworks.gsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=alesl_diss
- <http://aucegypt.edu/ar/news/stories/> - الجامعة - تنضم - إلى - مبادرة - أرشيف - المجموعات - العربية - على - الإنترنت
- <http://corpus.byu.edu/coca/>
- <https://catalog.ldc.upenn.edu/LDC2001T55>
- L. Brown, R. Sherbenou and S. Johnsen Austin Tx; Pro-Ed Inc. Tony 3 (Test of Nonverbal intelligence). <https://eric.ed.gov/?id=EJ8>
- Latifa Al-Sulaiti, "Arabic corpora", http://www.comp.leeds.ac.uk/eric/latifa/arabic_corpora.htm
- New York NY: Psych Corp, www.pearsonassess.ca, مقياس ويكسلر
- Nijmegen: (1996), http://www.let.kun.nl/wba/content2/1.4.5_Nijmegen_Corpus.htm
- Prague Arabic Dependency Treebank: A Word on the Million Words, <http://ufal.mff.cuni.cz/~smrz/LREC2008/padt-lrec.pdf>

- Sheila Valencia (2010): Oral Reading Fluency Assessment: Issues of Construct, Criterion, and Consequential Validity, Volume 45, Issue 3, July/August/September, Pages 270–291
<http://www.voiceofliteracy.org/posts40043>

الأبعاد الأنثروبولوجية في أغاني العمل الشعبية بمنطقة الطارف

- مقارنة في الأنثروبولوجيا الزراعية -

**Anthropological dimensions in the songs of popular work in
Al Tarf area**

-An Approach to Agricultural Anthropology-

الباحثة سهام سلطاني (جامعة الشاذلي بن جديد الطارف، الجزائر)

إشراف الأستاذ الدكتور حني عبد اللطيف

ملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية الحديث عن الأبعاد الأنثروبولوجية في أغاني العمل الشعبية في منطقة الطارف الواقعة في الشرق الجزائري، على اعتبار أن هذه الأغاني تعد شكلا من أشكال التعبير عن الحياة الإنسانية، تعكس إحدى المتطلبات الأساسية للحياة، وسيتم التركيز على الأنثروبولوجيا الزراعية في الكشف عن هذه الأبعاد للوقوف على هذا النشاط الإنساني وأدواته العملية الموهلة منذ القدم في التاريخ البشري، ولهذا تهدف هذه الدراسة إلى إمالة اللثام عن تطور الثقافة الإنسانية المتعلقة بالجانب الزراعي، مع الرمزية الثقافية التي تضمنتها هذه الأغاني الشعبية المتعلقة بالعمل الزراعي. انطلاقا من هذا يمكن طرح الإشكاليات التالية:

- ما هي الأبعاد الأنثروبولوجية التي تضمنتها أغاني العمل الشعبية خاصة فيا يتعلق بمجال الزراعة؟

- كيف يمكن الكشف عن أنماط الثقافة المنتجة عبر الحضارات الإنسانية؟

الكلمات المفتاحية: الأغنية الشعبية، العمل، الأنثروبولوجيا، الزراعة.

Abstract:

This paper discusses the anthropological dimensions of folk songs in the Al-Tarf region of eastern Algeria, as these songs are a form of expression of

human life, reflecting one of the basic requirements of life. The emphasis will be on agricultural anthropology in revealing these dimensions In order to identify this human activity and its practical tools that have been implicated in ancient history in human history. Therefore, this study aims at revealing the development of the human culture related to the agricultural aspect, with the cultural symbolism contained in these folk songs related to Agricultural's. Based on this, the following problems can be raised:

- What are the anthropological dimensions of folk songs, especially in the area of agriculture? - How can patterns of productive culture be revealed through human civilizations?

Keywords: Popular song, Action, Anthropology, Agricultural.

مقدمة:

تعد الأغنية الشعبية شكلاً من أشكال التعبير عن الجوانب الحياتية، تعكس مختلف القيم الإنسانية والاجتماعية، والدينية، والثقافية، تندرج ضمنها مختلف العادات والتقاليد والمعتقدات المتأصلة في الذات الإنسانية، فتغدو الأغنية الشعبية بذلك لصيقة بالإنسان في أفراحه وأتراحه، تعبر عن أحلامه وآماله وتطلعاته المستقبلية.

ومن ضمن هذه الأغاني الشعبية نجد أغاني العمل الشعبية واحدة من أبرز هذه الإبداعات الشعبية الحاضرة بقوة في مناسبات مختلفة سواء أثناء الحصاد، أو البذر، أو أثناء جني الزيتون، أو غسل الصوف أو البناء.

كما نجد من أهم هذه الأغاني الشعبية المتعلقة بالعمل أغاني الزراعة باعتبارها من أهم الاكتشافات التي حققها الإنسان في حياته، واعتمد عليها في كسب قوت عيشه، وذلك لكونها طبيعية وفطرية النشأة، ساهمت بشكل فعال في النهوض والارتقاء بحياته والرفع من مستوى تقدمه المعيشي، فهذه اللحمة القوية والعلاقة الوثيقة التي تربط الإنسان بأرضه باعتبارها مصدر الرزق جعلته يفصح عن مكنوناته الداخلية وينفس عن خشونة هذا العمل الشاق والمتعب، بهذه الأغاني الشعبية التي تؤدي دوراً في الترويح عن النفس والتخفيف من مشقة العمل وعنائه إلى جانب دورها الحماسي في شحذ الهمم على مواصلة العمل لمدة أطول بكل تفان وإتقان.

ولهذا سعيينا من خلال هذه الدراسة إلى الكشف عن هذا النشاط الإنساني الموهل في القدم، وذلك بالاعتماد على المنهج الأنثروبولوجي؛ وبخاصة الأنثروبولوجيا الزراعية التي تعنى بدراسة العنصر البشري في النظام الزراعي منطلقين من التطور التدريجي لهذا النشاط إلى الأبعاد الرمزية التي خلفها هذا الإنجاز البشري.

أولاً- مفهوم الأغنية الشعبية:

تعد الأغنية الشعبية شكل من أشكال التعبير في الأدب الشعبي، فقد حظيت باهتمام كبير من طرف الدارسين والباحثين، وتبعاً لهذا فقد تجاذبتها العديد من التخصصات العلمية، وذلك لكونها تعبر عن مناحي الحياة المختلفة الاجتماعية، والنفسية، والثقافية تعبيراً صادقاً عن واقع الشعب، تعكس أفكاره ومعتقداته، وعاداته، وتقاليده، وما تطرأ عليه من قيم ومبادئ تعبر عن سلوكه.

فهي بطاقة الهوية لأمة من الأمم، إنها المرأة التي تنعكس عليها نفسية شعب من الشعوب، ولهذا فالحديث عن الأغنية الشعبية حديث متشعب، فهي كما وصفها أحد الدارسين بأنها واحدة من أعظم ألغاز التجربة الإنسانية، فهي بلا شك ملك للناس أو العامة، ومع ذلك فإن الناس لم يقوموا بصنعها، وكذلك فإنها ليست تعبيراً تم بطريق خفية عن الحياة العاطفية للناس، لأنها على العكس من ذلك نتيجة حصاد المهارة الفنية الفردية من خلال عمل غير محدد من المغنيين الشعبيين الذين أسهموا في أن تصل إلينا في شكلها الحالي.

فالأغنية الشعبية ركن من أركان ثقافتنا وصفحة تعكس جانباً من عاداتنا وتقاليدها، فهي مرآة ينعكس عليها واقع مجتمع حيث تصوره تصويراً دقيقاً دون مبالغة أو مغالبة، بل أنها ترفض أي عنصر يتصف بالمبالغة في تصوير هذا الواقع (1) ومن بين هذه التعريفات التي وضعت للأغنية الشعبية نجد تعريف ألكسندر هجري كراب الذي يعرفها بقوله "بأنها قصيدة شعرية ملحنة مجهولة المؤلف كانت تشيع بين الأميين في الأزمان الماضية، ولبثت تجري في الاستعمال لفترة ملحوظة من الزمن هي فترة قرون متوالية في العادة" (2).

فيما ذهب فرانك كيدسون إلى الأغنية الشعبية بأنها الأغنية التي نشأت بين الشعب وتداولها أفرادها فاستقرت بينهم قبل أن يقوم الجامعون بتدوينها وقبل أن تتناولها طبقة المغنيين المحترفين (3)

فالأغنية الشعبية إبداع شعبي عفوي، ملم بجوانب عديدة من الحياة الإنسانية، باعتبارها مجهولة المؤلف.

كما اهتم الباحثين والدارسين العرب بالأغنية الشعبية، ومن بينهم نجد أحمد مرسى في كتابه "الأغنية الشعبية" فيعرفها "أنها ليست كل أغنية شائعة، بل كل أغنية لا يوجد لها نص شعري وموسيقى مدونة، ولها أكثر من شكل ومرنة ومحافظة

على موسيقاها ومجهول مؤلفها مع عدم الجزم بهذه المجهولية، كما يمكن إضفاء الشعبية مكانتها المهمة في أوساط الناس وتأثيرها فيهم وارتباطها بأشكال متعددة". (4)

فالأغنية الشعبية تعد من أدق تفاصيلها عملا فرديا، ولكنها تصاغ في غاية من البراعة، حتى في أشد صورها تركيبا حتى لتوحي إلى أي فرد من أبناء المجتمع بأنها تخصه وحده دون غيره.

وذهب المرزوقي إلى أن تعريف الأغنية الشعبية بقوله "ما الأغاني إلا أخلاق ولغة وعوائد، وتشخيص وانتخاب، وتمثيل أحسن الصور أو أبقحها في حركاتها وأحوالها الجزئية والكلية، ومن هذه الوجهة هي معيار الأذواق وبرهان الحضارة أو البداءة ودليل التصورات والخواطر النفسانية، أما من وجهة تأثيرها على النفس فهي مفرجة الكروب، ومسلية الخواطر ومجلية الأحزان، ومنشطة العزائم، وغذاء الأرواح، ومرآة الصور الجميلة، ومدعاة الائتلاف والتحاب". (5)

ولعل أقرب التعريفات إلى الواقع والمعقول هو تعريف جمعية الأغنية حيث تعرف الأغنية بأنها "الأغنية ولحنها اللذان نشأ بين الشعب ويتداولهما للتعبير عن عواطفه وأحاسيسه، وليضمنهما بعض القصص الشعرية" (6)

تتميز الأغنية الشعبية بخصائص فنية بارزة تفرق بينها وبين أنماط أخرى من الأدب الشعبي، إن أهم ما يميز الأغنية الشعبية أنها نشأت بين الشعب، وتناقلها الشعب وتداولها بالتغيير والتعديل، وإعادة الصياغة حتى صارت في الصورة التي وصلتنا عليها، بالإضافة إلى الوزن والحن والصدق وتعبيرها عن واقع المجتمع.

ومن وظائف الأغنية الشعبية أنها تحقق غاية أخلاقية أو سلوكية أو تعليمية أو هي تؤدي وظيفة تدريبية لاستيعاب العادة، أو التقليد، أو لاكتساب قدرة ذهنية، أو جسمية، أو هي تحقق متعة فنية لم يؤدها ويستمتع إليها، أو هي تقوم بدور مساعد لفن آخر كفن الرقص، أو التمثيل، أو هي تكتنز قدرا من الوثائق التاريخية، كما ييشها خيال العامة ويثوفا تجارتهم، أو هي تقوم بدور الإرشاد والتنبية خاصة أغاني العمل. (7)

ثانيا- مفهوم أغاني العمل الشعبية:

إن التعبير عن الحياة الإنسانية يشكل إحدى المتطلبات الأساسية للحياة، ويتجسد ذلك على الخصوص في الأغنية الشعبية لأنها تحمل في مضامينها أبعادا ثقافية متعددة، وبالتالي تعد أغاني العمل الشعبية شكلا من أشكال التعبير الإنساني المتعدد الجوانب والمتأصل في الطبائع البشرية، فهي موروث إنساني قدم فرضت وجودها من ضرورتها الملحة في الحياة ورغبة العاملين، فقد تعددت مجالاتها ولهذا نجد لها حضور قوي في جميع ميادين الحياة سواء أثناء جني الزيتون، أو أثناء حصد القمح، أو في المناسبات الاجتماعية مثل غسل الصوف...

يصاحب العمل في العادة أغنيات وألحان من شأنها تسرية أوصاب العمل، والتخفيف من أعبائه، كما أنها تجعله في بحبوحة دائمة السرور، وبعبارة أخرى يمكن اعتبارها الحادي القوي الذي يدفع العامل إلى عمله بهمة ونشاط(8).

فقد عثر بعض الباحثين المنقبين على أحد نقوش بانيبال من القرن السابع قبل الميلاد، ويذكر هذا النقش أن الأسرى من العرب كانوا دائمي الغناء، وهم يعملون لآسريهم وكان غناؤهم من الجمال بحيث أعجب الأشوريون به وكانوا يطلبون إلى الأسرى مواصلة وإعادته. (9)

فأغاني العمل تهدف إلى التخفيف من مشقة العمل وعنائه بإدخال البهجة والسرور على جماعة العمال أثناء عملهم، كما أنها تحث الجماعة على العمل معا بإيقاع واحد، ونلاحظ أن أغنية العمل كثيرا ما تفقد الوحدة الموضوعية، وما هذا إلا لأن وقت العمل قد يطول ومن ثم يضيف العمال إلى الأغنية كل ما يطرأ لهم من إضافات تتفق مع اللحن، وكثيرا ما تكون هذه الإضافات ارتجالاات وقتية يرتجلها، ولما كانت أغاني العمل في كثير من الأحيان لا ترتبط في معناها بالعمل فإنها لا تكشف عن نوع العمل الذي تصاحبه. (10)

إن أهم ما يميز أغاني العمل إيقاعها السريع والخفيف، كما أنها تؤدي من دون آلات موسيقية، كما تعمل على تقوية روح الجماعة والتحفيز وتجنب الملل والرتابة لينطلق العمال إلى عملهم بكل ما أوتوا من قوة وشجاعة.

ثالثا- الأنثروبولوجيا الزراعية:

إن لفظة الأنثروبولوجيا هي كلمة إنكليزية مشتقة من الأصل اليوناني المكون من مقطعين: أنثروبوس ومعناه الإنسان ولوجوس ومعناه علم، وبذلك تصبح معنى الأنثروبولوجيا من حيث اللفظ علم الإنسان أي "العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائن عضوي حي يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية في ظل ثقافة معينة، ويقوم بأعمال متعددة، ويسلك سلوكا محددًا، وهو أيضا العلم الذي يدرس الحياة البدائية والحياة الحديثة المعاصرة، ويحاول التنبؤ بمستقبل الإنسان معتمدا على تطوره عبر التاريخ الإنساني الطويل، لذا يعتبر علم دراسة الإنسان علما متطورا يدرس الإنسان وسلوكه وأعماله" (11).

كما تعرف الأنثروبولوجيا بصورة مختصرة وشاملة بأنها علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا أي؛ أن الأنثروبولوجيا لا تدرس الإنسان ككائن وحيد بذاته أو منعزل عن أبناء جنسه، إنما تدرسه بوصفه كائنا اجتماعيا بطبعه يحيا في مجتمع معين له ميزاته الخاصة في زمان ومكان معينين(12)

ويرى إدوارد تايلور أن الأنثروبولوجيا هي الدراسة البيوثقافية المقارنة للإنسان إذ تحاول الكشف عن العلاقة بين المظاهر البيولوجية الموروثة للإنسان وما يتلقاه من تعليم وتنشئة اجتماعية(13). فالأنثروبولوجيا إذن تعنى بدراسة أصل الإنسان وتطوره الثقافي عبر التاريخ البشري.

أما الأنثروبولوجيا الزراعية فقد استهل روبرت أي راودر دراسته في هذا القطاع بالحديث عن أهمية الزراعة وموقعها المحوري في حياة البشر لجهة تداخلها معه، وتأثيرها في مجمل الجوانب الثقافية، والتكنولوجية، والاقتصادية والمجتمعية، والدينية، وبناء على ذلك يعرف راودز علم الأنثروبولوجيا الزراعية بأنها "الأنثروبولوجيا المعنية بدراسة العنصر البشري في النظام الزراعي الشامل بمرحلة كافة من الإنتاج إلى الاستهلاك إلى نظم الثقافة الرمزية، ومن أصول الزراعة إلى التطورات المستقبلية" (14)

رابعا- التحليل الأنثروبولوجي:

1- تاريخ الزراعة:

تعد الزراعة من الحرف القديمة التي عرفها الإنسان، فالتاريخ يظهر عبر مجلداته والنقوش الحجرية التي وجدت في أماكن عدة في العالم اهتمام الإنسان الأول بالزراعة، وكيف قامت حضارات عظيمة بسببها، فهي من أهم من أهم الإنجازات البشرية التي حققها الإنسان القديم، فقد انتقل الإنسان من حياة التنقل إلى حياة الاستقرار.

فقد عرف الإنسان في المجتمعات البدائية (العصر الحجري الحديث) الزراعة، فكانت من أهم عوامل تقدمه واستقراره، مما دفعه إلى سكن البيوت التي كانت في أول الأمر تنشئ من الطين، ومن مجموعة هذه البيوت تكونت القرى الأولى، وفي هذه القرى دجن الإنسان الحيوان وربى الماشية وصار ينتج قوته بيديه، ففي هذا العصر تنوعت الأدوات الحجرية تنوعا كبيرا وظهرت بشكل أكثر اتقانا وأكثر تشكيلا فصنع الفأس الحجري، وربطها بمقبض من الخشب، وصنع الجاروشة من الحجر الصلب لطحن الحبوب، كما صنع من العظام الإبر والمثاقب، والملاعق ومن الطين شكل دمي مختلفة تمثل الحيوانات التي دجنها، كل تلك المنجزات التي أوجدها الإنسان ساهمت في تحسين نوعية معيشتة، وأدت إلى تطوير حياته حضاريا تبعا لتطور وتقدم إنتاجه الصناعي والاقتصادي. (15)

ولعل تأخر ظهور الزراعة في المجتمعات البدائية الأولى يرجع إلى مرور الإنسان إلى ثلاث مراحل أساسية ساهمت في تفطنه واكتشافه للزراعة التي ساعدته في الحصول على غذائه واستمرارية حياته: (16)

- المرحلة الأولى هي مرحلة جمع الطعام، حيث كان الإنسان وعلى مدى عشرات آلاف السنين يسعى متنقلا وراء الرزق صائدا، ولاقطا، ومكافحا في سبيل الوصول إلى ما يقتات به (وذلك خلال العصر الحجري القديم)

- المرحلة الثانية هي مرحلة الانقلاب الصناعي، ففي خلال هذه المرحلة عرف الإنسان الاستقرار وتوصل إلى الزراعة، وبنى البيوت ضمن قرى صغيرة مكونا بذلك المجتمع الأول، وأصبح راعيا لحيوانات كان قد دجنها، ومزارعا، وصقل حد فأسه، وأتقن أكثر صناعة أدواته الحجرية.

- المرحلة الثالثة هي مرحلة إنتاج الطعام، ففي هذه المرحلة أتقن الإنسان صناعة الفخار، وأحسن فلاحه الأرض وتوسع أكثر في تربية الحيوانات.

تعد الزراعة من أهم النشاطات التي مارسها الإنسان في حياته كونها تلبي احتياجاته الغذائية، وتوفر معيشتة واستمراره، وذلك لكونها بسيطة في عملها وطبيعية، كما أن متقدمة عن باقي الصناعات، إذ تمكن الإنسان في القدم أن يكتشف أن الحبوب إذا وضعت بالأرض وغطتها التربة وسقطت عليها الأمطار تبدأ بالنمو والنضج.

كما تعد الحضارة المصرية من أولى الحضارات التي مارست الصنائع التي تمس حاجة الشعب إليها فكانت الصور في القبور من عهد السلالات الأولى، أي نحو ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد يمثل ناسا يحرقون ويزرعون ويحصدون ويدرسون ويذرون الحبوب وقطعانا من ثيران(17)

وتكشف لنا الوثائق في جملتها عن الحياة الإقتصادية في أرض الرافدين (الحضارة السومرية)، فالزراعة كانت العمل الأساسي للسكان، وكانت الأرض بالغة الخصب والتي ازدهرت بفعل توفير المياه والتربة الخصبة، والمناخ الملائم واهتموا بوسائل الري، والزراعة استخدموا أدوات معدنية من البرونز لغرض القيام بعمليات زراعية واشتهروا بزراعة القمح والشعير. (18)

فتطورت الأدوات الزراعية مثل الفؤوس الحجرية، والمحاريث الخشبية التي تجرها الحيوانات، والمناجل الحجرية والمعدنية.

كما عرف العرب قبل الإسلام الزراعة، فكانوا يميزون بين أنواع التربة الصالحة للزراعة، ولذلك كانوا يختارون أجود أنواع التربة، كما مارس الزراعة والحرق سيدنا آدم عليه السلام، وإدريس عليه السلام.

فالأرض كانت ولا تزال الأساس الذي يربط الإنسان بمنشئه الأول، والتي تمن عليه بالخير والبركة الأمر الذي جعلها تحظى بالقداسة من طرف المجتمعات الإنسانية القديمة والحديثة.

خامساً- الأبعاد الرمزية الأنثروبولوجية في أغاني العمل الشعبية:

إن الكشف عن مختلف الرمزيات التي تتعلق بالمجال الزراعي من خلال هذه الأغاني الشعبية، يساعد على معرفة حياة الإنسان ومعتقداته الراسخة حول قداسة هذه الحرفة، وما تتضمنه من أبعاد ثقافية باعتبار هذه العلاقة القوية التي تربط الإنسان منذ الأزل بالأرض، وكذلك علاقة المشايخة بين المرأة والأرض، بالإضافة إلى الوقوف على رمزية هذه المحاصيل الزراعية كالقمح والزيتون، والتي أعطى لهما الإنسان اهتماما كبيرا لكونها يحملان أبعادا ثقافية متعددة في التاريخ الإنساني.

1-رمزية الأرض:

لقد حدد العمل للفلاح دوره ومركزه الاجتماعي، كما أعطته الأرض القدرة على الحفاظ على هذا المركز، وذلك باعتبار العلاقة الوثيقة التي تجمعهما، فكل منهما يكمل الآخر، فالعلاقة التي تربط الفلاح بالأرض تتحول من علاقة الإنسان بالأرض بشكل عام إلى علاقة خاصة، تتحول من خلالها الأرض إلى شخصية اعتبارية لها تأثيرها الواضح على الشخصية الإنسانية. بالنسبة لعلماء اللغة فإن الأرض هي رمز الجفاف، وتأتي الكلمة terre من جذر هندوأوروبي تبرز ters التي تعبر عن فكرة الجفاف، والتي أعطت في السنسكريتية تبرز يامي بمعنى أنا عطشان، في الفرنسية torride حار و torifier بمعنى حمص. (19)

تعطي الأرض الولادة لكل العالم النباتي، وحتى أنها في الكثير من النشكويات، ولدت العرق البشري كذلك أيضا العديد من الألوهات، ومن هنا جاء المفهوم الشبه عالمي للأرض الأم، إن مختلف المعتقدات التالية هي على علاقة مباشرة مع هذه الرمزية، في بدء الخليقة احتجز أورانوس في رحم الأرض الأبناء الذين أظهرهم (هزيود) في العصر الذهبي تولد البشر عفويا من التراب، كما تولد القمح من خط الفلاحة بعد مشهد بروميثييه توجد منذئذ "استعمال البطن النسوي الذي مثله مثل الأرض، به حاجة لأن يكون مشغولا لتطمر فيه البذور" (20)

كما اعتقد الإنسان قديما بأن قوة الخصب لدى المرأة قادرة على أن تثير الخصب لدى النبات، حيث أصبحت المرأة رأس الأسرة في المجتمعات التي مارست الزراعة، فالمرأة تزرع الأرض وتنتج الأولاد، وبهذا تكون مؤسسة للأمومة، فهي صانعة الحياة كما تعتبر أسرار الطبيعة مرتبطة بسر قوتها (21)

المرأة إذن تحتذي الأرض في الحبل والتوالد، كما يقول أفلاطون في إحدى محاوراته امينكسين، ويعتقد البدائيون الذين يجهلون دور الأب في الحمل، أن الجنس البشري يولد في الأرض، والصخور والماء أي يوجد بشكل سحري في أحشاء المرأة، فالأرض مثلت إذن بالمرأة، إنها ألوهة أنثوية تلك التي زوجها الشعوب بكل رضى مع السماء وفي النصوص الفينيقية تعتبر الأرض هي العضو الأنثوي ورحم العالم، فالمطر هو المني المخصب للأرض، ففي كل مكان للأرض رمزية نسوية. (22)

المشابهة بين خصب الرحم الأمومي والخصوبة الأرضية التي تبدو النساء أكثر قابلية للنهوض بها، وكان يحتفل في بداية تشرين كانت تتضمن إيداع حبة من بذار على المذبح قبل دفنها في الأرض، وصيام النساء اليوم الثالث وابتهاجات حرة، لا بل متحللة من جانب النساء من أجل الحصول بشكل متواز على الخصوبة البشرية وخصوبة الأرض. (23)

وتؤكد النصوص الهندية على الرمزية النسوية للأرض، ففي المهاباسهاراتا أن الأرض هي الأرضية التي تحمل البشرية الآتية، كما أن المرأة هي تلك التي يبذر فيها الرجل ذريته، وثمة صلات تربط الأرض بالليل والقمر بالمبدأ الأمومي. (24)

وتتصور بعض الديانات أن الأرض قادرة على أن تحبل لوحدها بدون مساعدة والد، وكذلك تجد ملامح لمثل هذه الأفكار القديمة في أساطير التوالد العذري للربات في ثقافة البحر المتوسط، ولمثل هذه المفاهيم الأسطورية تناسب المعتقدات المناسبة للخصب للمرأة وقدراتها التي تمارس تأثيرا حاسما على النباتات، وهذه الظاهرة معروفة تحت اسم النسب الأمومي، ويرتبط باكتشاف زراعة النباتات الغذائية من قبل المرأة، فالمرأة هي أول من جنى النباتات الغذائية وهي التي أصبحت طبيعيا المالكة للأرض والمحاصيل، وبالنتيجة فإن مزايا المرأة السحر دينية كانت سببا لسبق سيادتها الاجتماعية كنموذج كوني صورة الأرض الأم. (25)

فالعلاقة بين (المرأة، الأرض، الخصب) تبرز أن المرأة متضامنة صوفيا مع الأرض، وتمثل الولادة كعمل متفرع على المقياس البشري من الخصب الأرضي، وترتبط قداسة المرأة بقداسة الأرض وللخصب النسوي، نموذج كوني هو نموذج الأرض الأم المولدة الشاملة. (26)

إن الدور الرئيس للزراعة الذي يتعلق به عند غذاء البشر يوضع شعبية الديانات الجهنمية (المتعلقة بآلهة باطن الأرض) في أكثرية الحضارات، إن الحياة النباتية مشروطة بمحبة الآلهة، ففي موزوبوتاميا يتضمن عيد السنة الجديدة احتفالا بزواج مختلط فالملك ممثل الإله يقتن بالكاينة الكبرى البديلة عن الربة، فهذا القران بين الألوهتين تتيح للأرض أن تعطي نفسها من جديد بالنبات (27).

وفي اليونان كانت الأرض الأم ديمتر المنتجة الشاملة، وبشكل متميز أكثر كانت أم البذار وأن ابنتها (كورية) هي حبة القمح ذاتها، وتتوضح عند الإغريق مشابهاة الزواج والزراعة في تنظيم مجمع الآلهة (28).

كما دعيت الأرض بأسماء متعددة في بلاد ما بين النهرين وأول اسم معروف لها هو كي قرينة آن إله السماء وهي فيما بعد (نماخ، مامي، ماما، نينتو، نيسابا...)، حيث كان الاسم يختلف حسب المهمة التي تقوم بها الآلهة، فالأرض تحت اسم نيتو كانت آلهة للولادة والمخاض، وتحت اسم ماما أو مامي كانت تقوم بفعل خلق الكائنات البشرية، وفي الوقت الحاضر لازال الهنود الحمر في أمريكا الشمالية يقدسون الأرض ويعبدونها على أنها الآلهة الأم لديهم (29).

فقدما كانت تعد الأرض قوة كونية خالقة لها أعضاء تناسلية، وتتمتع ببعد ميشولوجي لدى ديانات عديدة، كما اعتقد بأن الأرض تتألم عند قطع الأعشاب مثلما يتألم الرجل الذي ينتفون لحيته، كما شبه البعض الأرض بالمرأة والزرع

هو زرع الرجل، كما تعتبر المرأة العاقر خطر على الأرض أو على الزراعة، وهذا الاعتقاد منتشر في الهند وفي بعض البلاد الإفريقية، وفي الصين كرمت الأرض على أنها إلهة (30)

وفي الديانة الرومانية كانت أهم مظاهر التقوى والتقديس موجهة نحو الأرض التي تعد مصدر الحياة ومقر الأموات، منها الخصب والعطاء والنمو، وكان يقام لها صلاة في شهر يناير من كل عام (مثلوا الأرض بالآلهة تلس)، وفي الديانة السومرية كان لكل إله مرتبة ومكانة مثل الأرض (كي) آلهة الأرض، بينليل آلهة الحبوب، أما الديانة الفارسية فقد قدسوا الأرض، ومن أجل ذلك لم يدفنوا الجثة في التراب خوفا من تدنيس الأرض، وفي مصر كان جب إله الأرض (31)

والأرض هي أيضا شغافة إنها تمثل كأم ومرضعة شمولية والإيقاعات الكونية تظهر النظام والانسجام، والاستمرارية والخصب.

فالإحساس الذي يتولد من هذا يرجع بصورة خاصة لما تكشفه لنا بطراوة وعفوية لا مثيل لها الصورة البدئية للأرض الأم، فهذه الصورة نصادفها في كل مكان، وتحت أشكال وأنواع مختلفة لا حصر لها، إنها الأرض الأم التي أعطت الولادة إلى كل الكائنات. إن تولد البشر بواسطة الأرض معتقد منتشر عالميا، وفي العديد من اللغات أن الإنسان سمي "مولود الأرض" ويعتقد بأن الأطفال يأتون من عمق الأرض، من مغاور وكهوف وشقوق، فالولادة والوضع هما الترجمة الكونية الصغرى لعمل نموذجي مكتمل بالأرض ولا تفعل الأم البشرية سوى احتذاء وتكرار هذا العمل البدئي لظهور الحياة في جوف الأرض. (32)

وهذا يكون واضحا أن الرمزيات والمعتقدات حول الأرض الأم والخصب البشري والزراعي، وقداسة المرأة لم يكن لها أن تتطور وتشكل نظاما دينيا مصاغا باعتناء إلا باكتشاف الزراعة، ومن الواضح كذلك أن مجتمع مما قبل الزراعة متخصصا بالصيد، لم يستطع الشعور بذات الطريقة، ولا بذات الكثافة، وقداسة الأرض الأم، إن farkا بالتجربة ينتج من فوارق في الاقتصاد وفي الثقافة والتنظيم الاجتماعي، وبكلمة في التاريخ مع ذلك تستمر بين الصيادين الرحل والمزارعين المستقرين. (33)

2- رمزية الزيتون:

يعتبر جني الزيتون من الأعمال التي تحتاج إلى مبادرة جماعية، بحيث يتجه الفلاحون نحو حقولهم عند بداية نهاية فصل الخريف وبداية فصل الشتاء إلى القيام بهذه العملية، بحيث يشترك في هذا العمل كلا الجنسين من الرجال والنساء فيتسلقون هذه الأشجار، ويباشرون العمل وكلهم حماسة ونشاط، ويقومون بنفضها أو بتحريك الأغصان أو بالاعتماد على العصا حتى تسقط حبات الزيتون، ثم يقومون بوضعها داخل الأكياس، كما أن النسوة تقمن بإحضار بعض الأكالات الشعبية

تفاؤلاً بهذا الجني وحتى يكون المحصول وفيراً مثل الغرايف، الأبراج... ، وفي أثناء ذلك يطلقن العنان لحناجرهن لترديد بعض الأغاني الشعبية تعبيراً عن الفرح، وترويحاً عن النفس.

ف نجد المغنية الشعبية تقول في أغنية "ضرب الزيتون" (34)

ضَرْبُ الزَّيْتُونِ ضَرْبُ الزَّيْتُونِ

نَحْدِمُ وَنَغْمِضُ الْعُيُونِ

الْحُبْزُ الْيَابِسُ فِي الْمَوْزِيطَا

الْقَسَمُ عَلَى اللَّهِ

الْقَسَمُ عَلَى اللَّهِ مَا لِكْرِيطَا

ثم تقول في مقطع آخر من أغنية "الزيتون" (35)

الزَّيْتُونُ مَدْرِي وَمَدْرِي عَلَى بَابُو عَلَى بَابُو

يَفْرَحُ عَمِي وَيَعْرِظُ لِحَبَابُو وَيَعْرِظُ لِحَبَابُو

يعتبر الزيتون من أجود أنواع الأطعمة الصحية، فقد حظي بالذكر في القرآن الكريم، فقد جاءت الآيات الكريمة تترى في فضل وأهمية الزيتون، وذلك في سبعة مواضع، في قوله عز وجل ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (36)

وفي قوله تبارك وتعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (37)

كما يقول الله عز وجل في كتابه العزيز ﴿يُنَبِّئُكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (38)

وجاء ذكر الزيتون في قوله عز وجل ﴿وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا﴾ (39)

ولعل تعدد ذكر الزيتون لدلالة على عظم ومكانة وأهمية هذه الشجرة الطيبة المباركة، والتي أقسم الله عز وجل بها في كتابه العزيز وذلك في قوله تبارك وتعالى ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ﴾ (40)

كما ورد ذكر هذه الشجرة في قوله تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيُّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (41)

وهذا ما هو إلا دليل على عظم شأن هذه الشجرة، وفوائدها التي تمنى بها على الإنسان، فهذه الشجرة المباركة تحمل كل معاني الخير والبركة والنفع، بصفاء زيتها وشدة لمعانها.

وفي سورة المؤمنون يقول الله عز وجل ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِلْكَالِينِ﴾ (42)، وهي شجرة الزيتون بدلالة الصبغ والدهن.

فمن الناحية العلمية فقد أثبت العلم أهمية شجرة الزيتون فزيتها مفيد لصحة الإنسان من الأمراض المختلفة مثل أمراض القلب، والشرابين، كما أن زيتها ملطف للبشرة وللفروة الشعر.

فهذه الشجرة العريقة الأصل وعميقة الجذور في تاريخ الحضارة الإنسانية، هذه الشجرة الكريمة المعطاءة، الثابتة القوام والراسخة الأركان في الأرض لا تنزدها الرياح مهما كانت قوتها، فهي شجرة عظيمة الفوائد نظرا لأهميتها الاقتصادية والصحية والغذائية والبيئية.

أما من حيث الرمزية الأسطورية لشجرة الزيتون فقد كانت رمزا لأثينا منيرفا التي عملت على توليد شجرة الزيتون، والتي أسبغت حمايتها على شجرة الرخاء والسلام، إنها الشجرة المقدسة لأكربول أثينا (قلعة أثينا)، وقد كانت أصلا فسائل زيتونة الأكاديمية التي كانت محترمة جدا من قبل الأكاديمونين، والتي كانت مشحونة بالرمز عندما اجتاحت هؤلاء المنطقة، وكعنوان لقداسة الشجرة المخصصة للرية فإنها تصور على العديد من الجداريات وعلى نقود أثينا، وكان ما يتلقاه الظافرون في الألعاب الأولمبية تاجا من الزيتون، فلم يكن هناك من شرف أسمى في نظر الإغريق من تاج زيتون هذا، والحمامة التي أطلقها سيدنا نوح عليه السلام جلبت إلى الفلك غصن زيتون، كشاهد على عودة السلام بعد الطوفان، ومن هنا تأتي العبارة مد غصن الزيتون الذي كان له فيها سلف ملوكه في انياذة فيرجيل وفي أغنية رولان. (43)

كما استعمل اليونانيون الزيتون زينة في الطعام وبديلا عن الصابون وأيضا كوقود للإضاءة. (44)
فللزيتون أهمية كبيرة في حياة الإنسان، ذلك في كونه متعدد الفوائد التي يمنى بها على الإنسانية جمعاء.

3- رمزية القمح:

عند حلول موسم الحصاد يبادر الفلاحون في حصد المحصول من القمح الذي بذلوا فيه قصارى جهدهم من أجل جني محصول وافر، فيقصدون حقولهم في الصباح الباكر متوكلين على الله أجل أن يعينهم في حصادهم ويبارك لهم فيه، وكلهم أمل وغبطة وسرور حاملين مناجلهم وأدواتهم الزراعية التي تساعدهم على الحصاد، وكانت عملية الحصاد تتم لعدة أيام، فقديمًا كانوا يستعملون المنجل عند الحصاد، أما حاليًا فقد تطورت الآلات الفلاحية فأصبح الحصاد بالجرارات والحاصدات.

وفي أثناء ذلك كانوا يرددوا بعض الأغاني الشعبية تحت إيقاع واحد، وبكلمات بسيطة من أجل زيادة الحماس والتقليل من رتابة العمل، فنجد المغنية الشعبية عند حصد القمح تقول في أغنية "وَاحِدٌ كَيْمَا يَدْنِي عُرفٌ يَخْصِدُ" (45)

وَاحِدٌ كَيْمَا يَدْنِي عُرفٌ يَخْصِدُ

أَدِي خَرْجَةُ بَرْكُورْ

بَارِكْ لِينَا يَا رَبِّي

بَارِكْ لِينَا فِي صَحَابِحُنَا

وَبَارِكْ لِينَا فِي فَلَاحَتِنَا

وَبَارِكْ لِينَا فِي وُلَادَتِنَا

فكان التوكل على الله عز وجل هو أهم ما يميز هذه الأغاني الشعبية، ففي هذا المقطع تقول المغنية الشعبية في أغنية "نَهْز المنجل ونحصد" (46)

نَهْز الْمِنْجَلْ وَنَحْصِدْ

وَالْخَيْرُ مِنْ عِنْدِ رَبِّي يَكْثُرْ

نَبْدَأُ بِاسْمِ اللَّهِ

وَعَلَى مُحَمَّدٍ نَتَوَكَّلْ

نَحْصِدْ وَالْخَيْرُ مِنْ عِنْدِ رَبِّي يَكْثُرْ

ثم تقول المغنية الشعبية في أغنية "أحصد تراث" (47)

نُوضُ يَا خُوبَا الْقَلَاخُ

نُوضُ أَحْصِدْ تَرَتَاخُ

الْمِنْجِلُ الْجَدِيدُ

رَاهُو بَيْنَ يَدَيْكَ

وُرَبِّي مِنْ خَيْرِهِ يَعْطِيكَ

يعتبر القمح مادة أساسية في غذاء الإنسان، كما يدخل في الكثير من الصناعات الغذائية كالحبز والحلويات وغيرها، وتعود زراعة القمح إلى العصور القديمة حيث يعتبر من أوائل المحاصيل المستأنسة.

يحمل القمح رمزية دينية، ففي رؤيا بقرات ملك مصر، قال الله تعالى في كتابه العزيز ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعُ سُتُوبَاتٍ خُضِرَ وَأَخْرُ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنَّ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ (48)، دلت البقرات على الأعوام والسنين، البقرات السمان على الأعوام والعجاف على السنين.

الحبوب التي تجنى وبخاصة القمح هي رمز ما سمي بثورة العصر الحجري الجديد، حيث أصبح الإنسان منتجا، وأصبح البشر مزارعين ومستقرين بعد أن كانوا حتى ذلك الحين يمارسون الجمع والصيد والترحل، فقد كان القمح بصورة دائمة حتى اليوم أو للأمس أساس الغذاء، وقد اتخذ قيمة الرخاء والوفرة، وبالفعل فإن السنوات التي تكون محصوله فيها سيئا أو تالفا كانت تعتبر سنوات مجاعة وتعاسة وإماتة، وهناك بعض الشعوب لديهم كل القناعة بأن القمح علامة الرخاء، وهم في أعياد الميلاد يأكلون أطباقا معدة من القمح وحلوى موضوع عليها سكر مع القمح. (49)

منذ أن ترك اليونانيون حياة الرعي والترحال عاشوا على ما تنتجه أرضهم من قمح وزيتون، فكان القمح أو الشعير هو الطعام اليوناني الأساس، وكانت القاعدة أن القمح فقط هو الذي يخبز؛ أما الشعير فكان يعجن بالماء دون خبز ويؤكل كنوع من الحلوى. (50)

في كل مكان كانت السنابل الأولى بواكير المحصول تقدم للآلهة ففي أرغوس حيث كانت عبادة هيرا كانت سنابل القمح تسمى (زهور هيرا)، ولكن السنابل كرسيت بصورة خاصة لديمتر فقط ربة الأرض والخصب، وبخاصة في معابد

ايلوزيس حيث كانت تقام زراعية، إن النظير الروماني لديمتر كانت سيريس وترد واقعة انتشار عبادتها بسرعة في الأراضي الغنية بقمح إفريقيا الشمالية، بمنافسة مع الآلهة القرطاجية(51)

وليومنا هذا يمكن أن يشاهد في مصر دمية من سنابل القمح معلقة على شبك السيارات كجالبه للحظ، ومحافظة عبر ألوف السنين على دورها تعويذة خاصة، ففي قبر مينا الشهير في وادي الملوك (القرن 15 ق.م) يقدم الفلاح بواكير محصوله تحت شعار دمية من سنابل القمح.(52)

وبالنسبة للمسيحيين يرتدي القمح والخبز مدلولاً هاماً مبنياً على الكتب المقدسة، وقد ابرز من قبل الرسامين والنحاتين حتى القرن العشرين حيث تزين موائد تناول القربان الحديثة بسنابل القمح أو الخبز في النقوش (53) إن للقمح أهمية في كونه المنتج الأساسي الذي يدخل في غذاء الإنسان، ويضمن بقائه واستمراره في الحياة.

سادسا- الأدوات الزراعية:

استخدم الفلاح أثناء زراعة أرضه قديماً الحيوانات والمحاريث الخشبية لحراثة أرضه، وأهل البادية يحرثون على الإبل، أما أهل الريف فيحرثون على الخيل والثيران والحمير ومن أهم هذه الأدوات الزراعية الموغلة منذ القدم نجد:

1- المنجل:

وهو أداة لها أسنان تأخذ شكل القوس، استخدمه الفلاح قديماً وحديثاً في حصد القمح والشعير، كما استعمل لإزالة الحشائش الضارة.

اعتمد الفلاح قديماً وحديثاً على هذه الأداة المهمة عند حلول موسم الحصاد، لهذا نجد المغنية الشعبية في أغنية "صبي يا النور" تنوه بفضل نزول المطر على هذا الرزق المسخر من عند الله عز وجل، الأمر الذي يجعل الفلاح يهيم منجله لحصد هذا المحصول الوفير، فتقول: (54)

صُبِّي يَا النُّورُ صُبِّي

قَمَحُ السَّنَا رَاهُو مَنَعِي

وَالْخَيْرُ مِنْ عِنْدَ رَبِّي

وَالْمَنَجِلُ رَاهُو مَنَحِي

يَسْتَنِي فِي خَيْرِ رَبِّي

ثم تقول المغنية الشعبية في أغنية "يا المنجل" لتبين لنا وظيفة المنجل في عملية الحصاد، فتقول: (55)

يَا الْمَنْجِلُ يَلِي نَحِيثُ

الشَّعِيرُ وَالْقَمْحُ الدَّهْبَانِي

خَصَدُوا بِيكَ نَسًا وَرَجَالُ

2- الفأس:

وهو من أقدم الأدوات التي استخدمت للزراعة ولتخليص النباتات من الأعشاب الضارة، إذ يتعدد مهامه ما بين قلب التربة وحفرها، والتحطيب، وقطع الأشجار.

تعد فلاحه الأرض قديما الأساس الذي يعتمد عليه الفلاح في كسب قوت يومه، لذلك فهي بمثابة الساس أو القوام الذي يبنى عليه البيت، لهذا نجد المغنية الشعبية تشيد بفضل هذه الأداة التي يستعملها الفلاح أثناء حفر أرضه أي أغنية "باسم الله نبدا" (56)

بِاسْمِ اللَّهِ نَبْدَا

وَعَلَى رَبِّي الْعَمَالَةُ

نَهْزُ الْفَاسَ وَنَحْفِرُ

وَالْحَكْمَةَ فِي رَبِّي الْعَالِي

يَا الْفَاسُ يَا النُّحَاسُ

بِيكَ بَنَيْتُ السَّاسُ

كما يقول المثل الشعبي "ضربة بالفاس ولا عشرة بالقدومة"

3- المحراث:

يعتبر من الأدوات الزراعية المهمة كان قديما تجره الشيران، كما استعمل في حث الأراضي الصعبة، وتربات ثقيلة للزراعة.

4- المذراة:

كانت تصنع قديما من الخشب لتحل محل الذراع في فصل المحاصيل عن التبن (القش)، وهي مكونة من يد خشبية طويلة ولها أصابع تشبه اليد.

وظلت هذه الأدوات الزراعية الأساسية ذات أهمية بالغة في حياة الإنسان البدائي والحديث، تعينه في حياته وتلي احتياجاته الغذائية.

خاتمة:

من خلال هذه الدراسة الأنثروبولوجية لأغاني العمل الشعبية بمنطقة الطارف يمكننا الوقوف على جملة من النتائج من بينها:

- تعد أغاني العمل الشعبية المتعلقة بالزراعة قليلة للغاية في فلكلور الأغاني العربية؛ ولكنها مع قلتها نجدها غالبا ما تعكس لنا حياة الإنسان أو بالأحرى الفلاح بكل دقة، فتعكس بذلك مختلف القيم الاجتماعية، والأخلاقية، كما تعكس الآراء والأفكار والعادات والتقاليد والمعتقدات التي تسود هذا المجتمع.

- فعالية الأغاني العمل الشعبية نظرا لدورها ووظيفتها الإيجابية في التخفيف من مشقة العمل ورتابته.

- تبرز الأغنية الشعبية ارتباط الإنسان بالعمل الزراعي وبخاصة بالأرض الأمر الذي جعلها تحظى بالقداسة والتبجيل.

قائمة الهوامش:

1. مجدي محمد شمس الدين، الأغنية الشعبية بين الدراسات الشرقية والغربية، دط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2008 م، ص 109

2. ألكسندر هجرقي كراب، علم الفلكلور، ترجمة: رشدي صالح، دط، دار الكتاب العربي، دت، ص 253

3. مجدي محمد شمس الدين، الأغنية الشعبية بين الدراسات الشرقية والغربية، دط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2008 م، ص 31

4. أحمد مرسي، الأغنية الشعبية، دط، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1968م، ص 222
5. العربي دحو، مفاهيم ونماذج في الأغنية الشعبية عن الثورة التحريرية الأوراس نموذجاً، ط3، دار المتصدر، الجزائر، 2013م، ص 7،8
6. مجدي محمد شمس الدين، الأغنية الشعبية بين الدراسات الشرقية والغربية، ص 17،18
7. محمد طالب الدويك، الأغنية الشعبية في قطر، ط2، 1990م، المجلد الأول، ج1، ج2، ص 129
8. محمد طالب الدويك، الأغنية الشعبية في قطر، ص 221
9. حسين نصار، الشعر الشعبي العربي، ط2، منشورات اقرأ، بيروت، لبنان، 1400هـ | 1980م، ص 65
10. مجدي محمد شمس الدين، الأغنية الشعبية بين الدراسات الشرقية والغربية، ص 194
11. عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان الأنثروبولوجيا، دط، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004م، ص 13
12. المرجع نفسه، ص 13
13. المرجع نفسه، ص 13
14. ساتس كيديا وجون فان ويلجن، الأنثروبولوجيا التطبيقية، ترجمة هناء خليف غني، دط، دت، ج3، موقع أنثروبوس [www ar anthropos.com](http://www.ar.anthropos.com) / 3
15. حسن نعمة، موسوعة مثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، دط، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م، ص 19
16. المرجع نفسه، ص 19،20
17. شارل سنيوبوس، تاريخ حضارات العالم، ترجمة محمد كرد علي، ط1، الدار العالمية للكتب والنشر، دار طيبة، الجيزة، القاهرة، 2012م، ص 19

18. سبستيو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ترجمة السيد يعقوب بكر، دط، دار الكاتب العربي، 1986م، ص 99
19. فيليب سيرنج، الرموز في الفن-الأديان-الحياة، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، دمشق، 1992م، ص 364
20. المرجع نفسه، ص 361
21. حسن نعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، ص 20
22. فيليب سيرنج، الرموز في الفن-الأديان-الحياة، ص 361
23. المرجع نفسه، ص 363
24. المرجع نفسه، ص 361
25. ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، 1988م، ص 107
26. المرجع نفسه، ص 107
27. فيليب سيرنج، الرموز في الفن - الأديان - الحياة، ص 362
28. المرجع نفسه، ص 363
29. حسن نعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، ص 36
30. المرجع نفسه، ص 36
31. حسن نعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، ص 80، 89
32. ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ص 106
33. المرجع نفسه ، ص 20، 21
34. الراوية: الزهرة عياد، أغنية: ضرب الزيتون، العنوان: بلدية الزيتون، السن: 68 سنة
35. الراوية: هنشيري خضرة، أغنية: الزيتون، العنوان: بلدية عين الكرمة، السن: 77 سنة
- مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

36. سورة الأنعام، الآية 99
37. سورة الأنعام، الآية 141
38. سورة النحل، الآية 11
39. سورة عبس، الآية 29
40. سورة التين، الآية 1
41. سورة النور، الآية 35
42. سورة المؤمنون، الآية 20
43. فيليب سيرنج، الرموز في الفن – الأديان – الحياة، ص 299، 300
44. حسين الشيخ، اليونان، دط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م، ص 11
45. الراوية: الزهرة عياد، أغنية: واحد كيما يدني عرف يحصد، العنوان: بلدية الزيتونة، السن: 68 سنة
46. الراوية: هميس حوة، أغنية: نهر المنجل ونحصد، العنوان: بلدية الزيتونة، السن: 72 سنة
47. الراوية: حدة سلطاني، أغنية: أحصد ترتاح، العنوان: بلدية عين الكرم، السن: 90 سنة
48. سورة يوسف، الآية 43
49. فيليب سيرنج، الرموز في الفن – الأديان – الحياة، ص 310، 311
50. حسين الشيخ، اليونان، ص 11
51. فيليب سيرنج، الرموز في الفن – الأديان – الحياة، ص 311
52. المرجع نفسه، ص 311
53. المرجع نفسه، ص 311
54. الراوية: الزهرة عياد، أغنية: صبي يا النو، العنوان: بلدية الزيتونة، السن: 68 سنة

55. الراوية: هميس حوة، أغنية: يا المنجل، العنوان: بلدية الزيتونة، السن: 72 سنة

56. الراوية: الزهرة عياد، أغنية: باسم الله نبدا، العنوان: بلدية الزيتونة، السن: 68 سنة

قائمة المراجع:

1. أحمد مرسي، الأغنية الشعبية، دط، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1968م
2. ألكسندر هجري كراب، علم الفلكلور، ترجمة: رشدي صالح، دط، دار الكتاب العربي، دت
3. حسن نعمة، موسوعة مثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، دط، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م
4. حسين الشيخ، اليونان، دط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م
5. حسين نصار، الشعر الشعبي العربي، ط2، منشورات اقرأ، بيروت، لبنان، 1400هـ | 1980م
6. ساتس كيديا وجون فان ويلجن، الأنثروبولوجيا التطبيقية، ترجمة هناء خليف غني، دط، د ت، ج3، موقع أنثروبوس [www ar anthropos.com /](http://www.ar.anthropos.com/)
7. سبستيو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ترجمة السيد يعقوب بكر، دط، دار الكاتب العربي، 1986م
8. شارل سنيوبوس، تاريخ حضارات العالم، ترجمة محمد كرد علي، ط1، الدار العالمية للكتب والنشر، دار طيبة، الجيزة، القاهرة، 2012م
9. العربي دحو، مفاهيم ونماذج في الأغنية الشعبية عن الثورة التحريرية الأوراس نموذجاً، ط3، دار المتصدر، الجزائر، 2013م
10. عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان الأنثروبولوجيا، دط، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004م
11. فيليب سيرنج، الرموز في الفن-الأديان-الحياة، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، دمشق، 1992م
12. مجدي محمد شمس الدين، الأغنية الشعبية بين الدراسات الشرقية والغربية، دط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2008م

13. مجدي محمد شمس الدين، الأغنية الشعبية بين الدراسات الشرقية والغربية، دط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر،

2008م

14. محمد طالب الدويك، الأغنية الشعبية في قطر، ط2، 1990م، المجلد الأول، ج1، ج2

15. ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، 1988م

الأنثروبونيم والتسمية الحضرية بوهراڤ بين دواعي التأسيس وخلفياته

The theory of determinism of values of Anthroponym and Urban Denomination in the City of Oran: Foundations and Backgrounds

د. هدية صارة

(باحثة دائمة بالمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وهران/ الجزائر)

ملخص:

تندرج هذه الورقة العلمية ضمن الدراسات الأودونيمية التي تخص دراسة أسماء الأحياء والشوارع. حيث سنتناول الاسم الجغرافي في الوسط الحضري بمدينة وهران - الجزائر - من حيث تكوينه في النسيج الحضري خلال فترة الاحتلال الفرنسي باعتبارها مرحلة تأسيس التسمية ومرحلة ما بعد 1962 مرحلة إعادة بناء التسمية. الكلمات المفتاحية: الاسم الجغرافي - مدينة وهران - الأنثروبونيم - التسمية - الفضاء الأودونيميالكولونيالي - الفضاء الأودونيمي الحالي.

Abstract: This research paper is investigating ononymic studies that explore the name of neighborhoods and streets. In effect, it is approaching the geographical name in urban areas in Oran - Algeria- through the way it was created during the French colonization for it was the establishment period and also after 1962 as it was the renaming period.

Keywords: The geographical name- Oran- the anthroponym- nomination- the colonial ononymic space- the current ononymic space.

تصدير

يندرج هذا الموضوع ضمن البحوث الأنوماستيكية التي تدرس أسماء الأعلام بصفة عامة، تنفرع منها الأنثروبونيميا التي تهتم بدراسة أسماء الأشخاص، والطوبونيميا التي تهتم بدراسة أسماء الأماكن وتشمل كل الأعلام الجغرافية المتمثلة في أسماء مجاري المياه أو (hydronymes)(1)، وأسماء الجبال والتضاريس أو (oronymes)(2)، وأسماء القبائل أو (ethnonymes)(3)، وأسماء الفضاءات المقدسة أو (hagionymes)، وأسماء الأحياء والشوارع أو (odonymes)(4).

وهذا الصنف الأخير أي أسماء الأحياء والشوارع يعتبر الرجوع إليه ضرورة ملحة، فقد عالج المختصون في هذا المجال ومن بينهم "فوزيل شريقن" و"إبراهيم عطوي" و"فريد بن رمضان" الإقليم الجزائري من منظور إجمالي(5)، ولم يحظ علم

الأدونيميا من طرف هؤلاء بكثير من الاهتمام. وقد اخترنا شوارع مدينة وهران كتسميات تحتاج منا مزيداً من البحث في جوهرها وتفسير ظهورها أو اضمحلالها داخل نسيجها الجغرافي والتاريخي.

ويجب التذكير أولاً أن هذه الدراسة تعود إلى فترة الثراء الأودونيمي الذي عرفته المنطقة؛ أي ثراء تسمية الأحياء والشوارع في عهد الفرنسيين المتواجدين بالمنطقة ابان الاحتلال، وقد أطلقوا هذه التسميات على أحياء وشوارع مدينة وهران بصفتهم هم من أسس هذه الأماكن بالموازاة مع التسميات الحالية التي عرفتها المدينة بعد 1962م، وهذا انطلاقاً من الإشكالية التالية:

ما نوع التسميات الغالبة التي يتمثل بها الفضاء الأودونيميالكولونيالي والفضاء الأودونيمي الحالي؟ وما هي الدواعي المؤسسه لها؟

أما مدونة البحث فتتمثل في التسمية الحالية والقديمة، فأما التسمية الحالية فقد اعتمدنا على الخريطة الكارطوغرافية 1/50000 الخاصة بمنطقة وهران، الصادرة من طرف المعهد الوطني للخرائط والكشف عن بُعد (INCT) سنة 2014، ثم بحثنا عن التسمية القديمة من خلال مدونة مكتب التنظيم لبلدية وهران، بصفتها الهيئة الوحيدة المكلفة بإتمام مدونة أسماء الأحياء والشوارع؛ وقد شرعنا في تحديد معنى كل تسمية "كولونيالية" من أصل سبعمائة وواحد وسبعين (771) تسمية، ومعنى كل تسمية حالية من أصل ألف وثمانية وخمسون (1058) تسمية، وهذا بالاستعانة بمصادر اللغة وكتب الجغرافيا والمعاجم والمواقع الالكترونية، لنتمكن من تحديد التسمية الغالبة الممثلة للفضاء الأودونيمي "الكولونيالي" والفضاء الأودونيمي الحالي.

1-رهانات التسمية في الفضاء الوهراني

بمجرد ظهور الإنسان كفرد أو كجماعة في موضع معين، تنشأ معه الحاجة إلى إطلاق أوصاف وأسماء على كل المعالم المحيطة به، وقد ينشأ نوع من التواصل والحوار كنتيجة للدلالة أولاً على اختياره واحتلاله للمكان، وللتعبير ثانياً على تحقيق وجوده نتيجة ملء ذاك المحيط؛ وبالتالي لا يمكن للإنسان في علاقته مع محل استقراره وما يحيط به أن يوجد في لا شيء أو أن يتكلم عن لا شيء (6). فكل موجود يكون موجوداً باسمه، ويعتقد أن المعدوم هو الذي ليس له اسم.

والظاهر منذ القدم أن الإنسان قام بتسمية ما يحيط به، حيث كان عليه أن يسمي كل منطقة يمر بها، وأن يُعلم خطوط سيره حتى يسهل عليه الاتجاه (7)، هذه الأماكن هي أولاً أسماء تساعد ربط الأشخاص بأراضيهم، وتساعد أيضاً على التفريق بين مختلف القبائل والعائلات، كل فرد يرتبط باسم ما ومن ثم يرتبط بمنطقة ما (8)، ويجيز لنفسه احتواء هذا الوسط الذي يبنى معه علاقة تعايش وتملك ويصير عنصراً منه وفيه.

وإن اختيار فضاء الحي وتسميته، يدل على أن هناك اعتراف باستعمال مشترك بين المدنيين (9)، يقول أرفي فيورال « Hervé guillorel »: إن فكرة التسمية تنطلق من مفهوم الرغبة في العيش معاً (10). ومن هنا فالعيش الجماعي يُؤلد فكرة الإحساس بالوجود والانصهار الجماعي في فضاء رسمي ومعلوم.

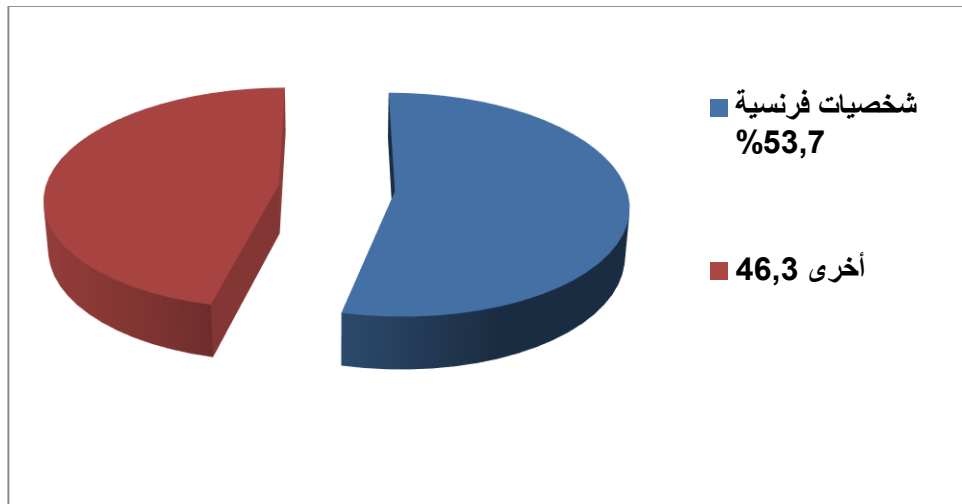
وحين تتغير طبيعة المكان ووضعيته ومحيطه وهيكله تتغير معه التسمية باستمرار، فتنتج حالة إعادة تركيب لحالة مستمرة، مما يخلق مجموعة من التعقيدات تجعل من المنطقة مجالاً للعديد الرهانات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية (11)، وهذا ما شهدته منطقة وهران مثلها مثل باقي مدن الجزائر التي عرفت الاحتلال الفرنسي والذي نتج عنه الإزدواجالأودونيمي.

2- التسمية وترسيخ الفكر الإيديولوجي الفرنسي:

راهننت الحملة الفرنسية في الجزائر على المترجمين والجغرافيين والطبوغرافيين والمستشرقين.. الذين استعانت بهم، وكان هؤلاء في مقدمة جيوشها، مُستطلعين ومُعبدين الطريق لها، وذلك من أجل ترسيخ فكرة المجد لفرنسا من خلال حضورها عسكرياً ودبلوماسياً. "فالاستعمار هو القوة التوسعية لدى شعب ما، هو قُدرته على إعادة إنتاج نفسه، هو إتساعه وتضاعفه عبر الفضاء هو إخضاع الكون أو جزء هائل منه للغة ذلك الشعب وعاداته وأفكاره وقوانينه" (12).

ومنذ الوهلة الأولى وضعت فرنسا الحجر الأساس لبناء سكنات ومدن وفق تصميمات المدينة الفرنسية، ومن هنا يأتي دور تحديد التسمية بصفة عامة والتسمية الحضرية بصفة خاصة. فمن خلال المدونة التي اعتمدها تحدد لدينا سبعمائة وواحد وسبعون (771) تسمية أطلقتها الإدارة "الكولونيالية" على المنطقة الحضرية بوهراڨ حددنا من خلالها نسبة التسمية التي تقتصر على الشخصية الفرنسية مثلما يتبين في الشكل التالي:

الشكل رقم (01): تقسيم الفضاء الكولونيالي



من خلال الشكل رقم (01) يتبين لنا أن الأودونيمات التي حظيت بالاهتمام والتي تمثل أربعاً وأربعين (414) هي التسميات الأنثروبونيمية الفرنسية التي احتفت بها فرنسا، فقد شُرِّفَ أبطالها العسكريين كما كُرِّمَ معلماءها وأدباءها وفنانينا من خلال تسمية الشوارع. وبنجاحها تذكر مآثرهم وتخلد صورهم، ففرنسة المحيط بمنحها أسماء جنرالاتها ورجالها لهذه الفضاءات، كانت لها دلالة واضحة على نية المستعمر في تجريد الفضاء الجزائري من أسس هويته الثقافية (13).

وقد بدأت معالم المدينة الفرنسية تتكشف وتظهر، في الشوارع وعلى الأرصفة وفي الميادين والطرق، شيئاً فشيئاً تغرس ثقافة جديدة على المجتمع الجزائري، ولهذا يقول المفكر عثمان سعدي في كتابه عروبة الجزائر عبر التاريخ: "إنَّ الإدارة الفرنسية كانت أولاً وقبل كل شيء إدارة عسكرية وكان مخططها مبنياً على إفراغ الشخصية الجزائرية من مضمونها القومي، لإحلال مضمون الشخصية الفرنسية محلها" (14)، وهو ما تم بالفعل فقد رسخت فرنسا إيديولوجيتها من خلال تسميات الأعلام الجغرافية الذي يطغى عليه الطابع السياسي والذي هو في حد ذاته خطاب (15)، خطاب يدعو الناظر لتقبل فكرة أن فرنسا هنا، وأن الثقافة الفرنسية مفروضة عليه، وفي كل مكان؛ في الإدارة التي يتعامل معها كل أفراد المجتمع، في

المدرسة التي يذهب إليها أبناء الجزائريين، وفي الجرائد والمجلات المنشورة، وحتى الشوارع والممرات لم تسلم من انتشار اللسان الفرنسي مثل تسميات:

« Adolphe Cousin » - « Boileau » - « Emile Musard » - « Fénélon Crespiat » - « Molière » « Général Détri » - « Capitaine Darbos »...

فأضحت الثقافة العربية الجزائرية مكبلّة بالقيود، وصارت غريبة بين أبناءها، أجنبية في وطنها.

3- ترسيم التسمية في جزائر الاستقلال:

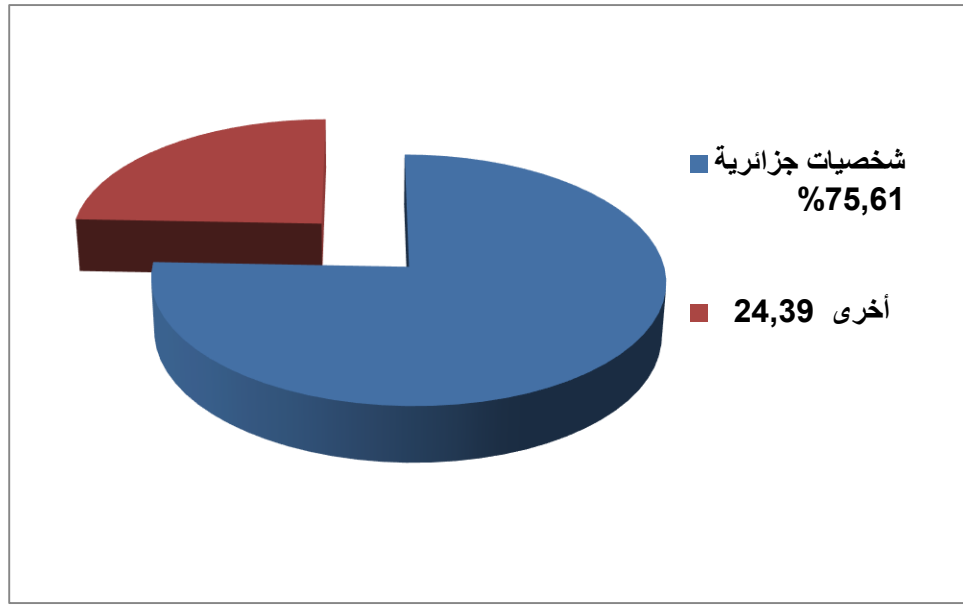
بعد استرجاع السيادة الوطنية في 05 جويلية 1962م، رأت الكومة الجزائرية أن التسمية وإعادة التسمية صار أمراً ضرورياً ومهماً، وكان يتحتم عليها كدولة مستقلة أن تغير هذه التسميات لأن وجودها يُعبر عن مرحلة استعمارية وايدولوجية فرنسية. فعملت على إصدار قوانين ومراسيم وزارية ورئاسية من أجل عملية إعادة التسمية، ومن هنا أعادت بناء الفضاء الكولونيالي الأذوني من جديد.

وهذا من خلال أول مرسوم أصدر سنة 1963 المتعلق بالترجمات المحلية (16)، علّقت التسمية بالترسيم المحلي (أي إطلاق التسمية على أبناء الجزائر)، وبهذا يمثل هذا المرسوم أول خطوة طوبونيمية سياسية تسير عليها الجزائر. واستمرت قوانين التسمية في الجزائر في الاتجاه السياسي إلى غاية مرسوم 05 يناير سنة 2014م الذي يحدد كفاءات تسمية المؤسسات والأماكن والمباني العمومية أو إعادة تسميتها وهذا المرسوم جاء ليؤكد على تعزيز الجانب الثوري كما نصت عليه المراسيم، من خلال صلاحيات وزير المجاهدين في التسمية وإعادة التسمية الذي يُعد كنقطة محورية فيما يخص عملية التسمية في الجزائر.

وكذلك المادة التاسعة من المرسوم التي تنادي بالأولوية عند اقتراح التسمية أو إعادة التسمية لكل ما له علاقة بالمقاومة الشعبية والحركة الوطنية وثورة التحرير الوطني ورموزها وأحداثها (17).

ومن خلال المدونة التي اعتمدها سجلنا ألف وثمانية وخمسين (1058) تسمية، تعتبر إما إعادة تسمية لتسميات "كولونيالية" أو تسميات لأماكن جديدة، وحددنا من خلالها نسبة التسمية التي تقتصر على الشخصية الجزائرية مثلما يتبين في الشكل التالي:

الشكل رقم (02): تقسيم الفضاء الأذوني الحالي:



يمثل الشكل رقم (02) مجموعة ثمانمائة (800) أودونيم يحمل تسميات لشخصيات جزائرية من مجمل ألف وثمانية وخمسون (1058) تسمية أي بنسبة 75% وهي نسبة ثرية بالموازاة مع التسميات الأخرى، وتشمل هذه المجموعة الشخصيات الجزائرية سواء كانت ثورية أو شخصيات بارزة في ميادين أخرى، ويطلق أهل الاختصاص على مثل هاته التسميات بالتعيين التكريمي أو التذكاري، ولكن الشخصية الثورية هي من أخذت الحظ الأوفرو حظيت باهتمام بالغ، وهذا بناءً على ما نصت عليه المراسيم المتعلقة بالتسمية وإعادة التسمية والتي تنادي بإعطاء الأولوية لهذه الفئة، ولكل ما له علاقة بثورة التحرير الوطنية ورموزها وأحداثها ومآثرهم.

ويرى الباحث **دانيال ميلو (daniel milo)** أنّ التسمية الجديدة على كبار الشخصيات الثورية تحيي ذكراهم وذكرى الثورة، ويعتبر هذا انتقالاً من "العهد التشريفي" إلى "العهد الأيديولوجي" (18)؛ أي الانخراط في اتجاه واحد على مبادئ الثورة ورموزها، ولا تُعبر هذه المجموعة إلا عن مرجعية ذاكرة قريبة منا أي عن الثورة وشهادتها باستثناء تسميتين هما «Youghourta» و«Juba» ملوك نوميديا (الجزائر في العصور القديمة) اللتان تعبران عن تاريخ الجزائر القديم وما حققته هاتين الشخصيتين خلال الحروب النوميديّة مع الرومان.

ونلاحظ من خلال الشكلين رقم (01) و(02) الممثلين للفضاء الأودونيمي "الكولونيالي" والحالي، أنّ النسبة الأعلى في كلا الشكلين، هي لتسميات أنتروبونيمية تذكارية، وهذا ما يعكس السياسة الفرنسية والجزائرية في عملية تسمية الأحياء واللذان تسيران على نفس النهج فيما يخص التسمية التكريمية، وقد يكون هذا حال كثير من السياسات في العالم، فالشيء نفسه لوحظ من قبل أحد المختصين في الطوبونيميا الحضرية من خلال تحليل مدونة تحوي أسماء أحياء وشوارع إحدى المدن الرومانية لسنة 1895 (19).

فالظاهر أن نمط الكتابة في التسمية التذكارية لا يقتصر على الجزائر وحدها، بل هي حالة تمس كثير من الدول، فكل نظام جديد يؤكد شرعيته بإبدال أسماء رمزية للنظام السابق بأسماء تتعلق بألهة بلده كما يسميها **فلوغونس Bourillon Florence** (20).

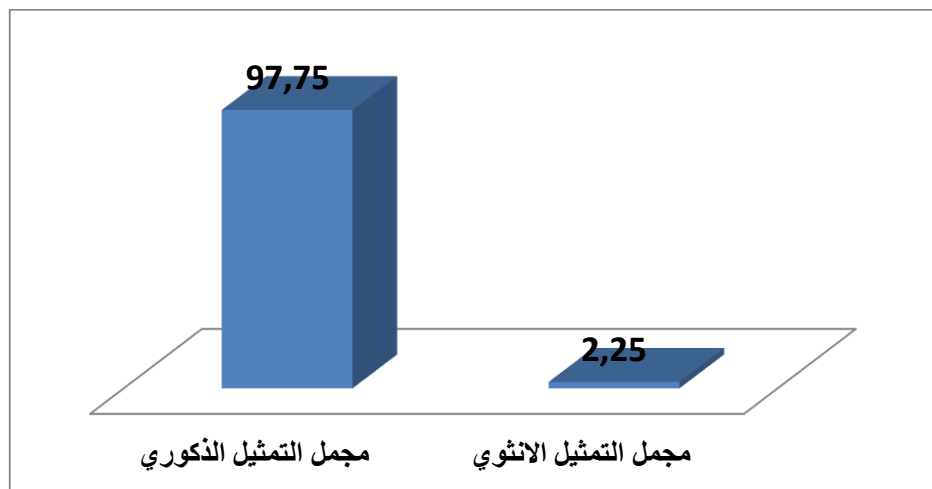
وبالتالي فتسمية المكان هو فعل سياسي مؤسس، وإعادة تسميته هو الشيء نفسه (21). ومن هنا فالفضاء العمومي بما فيه التسمية خاضع لسلطة الدولة وتحت تصرفها ومراقبتها، وتوفر له كل الشروط لإقامة سياستها واستراتيجيتها. ويبدو أن المجال الحضري- كما ذكر مصطفى عياد- مؤهل أكثر للانصياع للسلطة المحلية، فيصبح محط تسميات مستمدة من قرارات رسمية ذات أهداف احتفالية أو تذكارية وتشريفية (22).

كما يبدو لنا من خلال المدونة المدروسة أنّ سياسة الجزائر قد ركزت على توجه أحادي في تعيين التسميات الفاعلة في الثورة أو الداعمة لها، وبالتالي هذا الإبدال للرموز السياسية المرتبطة بأسماء الشوارع برموز أخرى وفقاً للنظام الحاكم تعد شاهداً على التغيرات الاجتماعية والاقتصادية وخاصة السياسية لمجتمع ما (23)، وقد بيني المجتمع تصوره ومفاهيمه من خلال ما يعرض عليه من ألقاب وأسماء كانت فاعلة تاريخياً، ومن هنا يتطبع ذهن المتلقي على أنّ هذه التسميات مقصودة بحيث تحفر في الذاكرة وترسب تدريجياً وتؤسس لنفسها هوية جديدة.

4- الجندر وتسمية الفضاء الحضري:

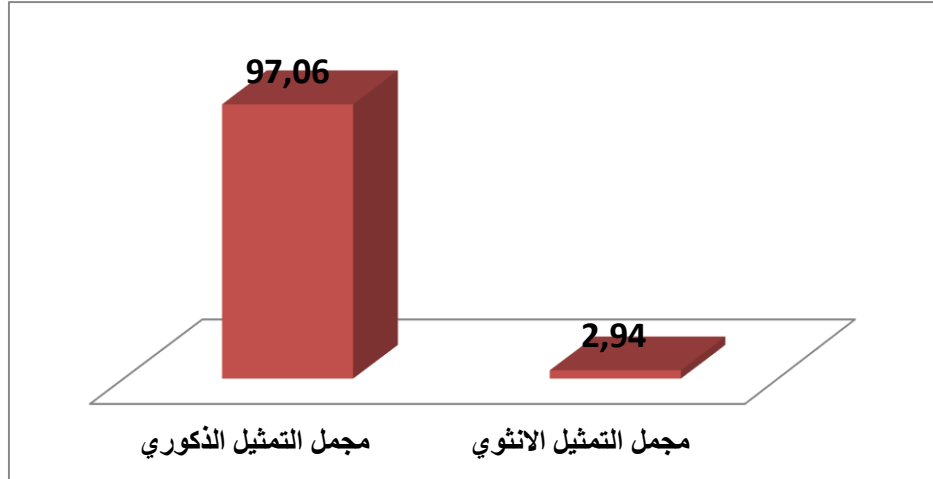
بما أنّ العنصر الذكوري هو الذي يسمي ويعيد التسمية، فقد خصص لنفسه حيزاً متسعاً من التسمية الأنثروبونية سواء الممثلة للفضاء الكولونيالي أو الحالي وهذا ما تبين لنا من خلال إحصاء التسمية الذكورية والأنثوية من المدونة. فبالنسبة للتسميات التي نسبت من طرف الإدارة الجزائرية فالتمثيل الأنثوي للشخصية الجزائرية هو 18 تسمية / 800 وهو ما يعادل نسبة 2.25 تسمية وبالتالي التمثيل الذكوري هو 782 تسمية/800 أي ما يعادل نسبة 97.75. (أنظر الشكل رقم 04).

الشكل رقم (04): مجمل التمثيل الذكوري والأنثوي للفضاء الأودونيمي الحالي



وبالنسبة للتسميات التي نسبت من طرف الإدارة الفرنسية فالتمثيل الأنثوي للشخصية الفرنسية هو 414/10 وهو ما يعادل نسبة 2.41 تسمية، فالتمثيل الذكوري هو 414/404 أي ما يعادل نسبة 97.58. (أنظر الشكل رقم 05).

الشكل رقم (05): مجمل التمثيل الذكوري والأنثوي للفضاء الأودونيمي الكولونيالي



خاتمة:

في نهاية هذا البحث نقول أن الوضع الأنتروبونيمي في الجزائر عامة وبالأخص بوهراڻ شهد عدة تموضعات تسموية، فقد ترسبت التسمية وفق محطات تاريخية بدأت بالفترة الاستعمارية أين بسطت فرنسا ثقافتها ووجودها من خلال تأسيس لهوية تسموية معينة، وكان من حظ الجزائر المستقلة أن تجد تركة تسموية من الصعب بمكان نزعها أو تكييفها حسب الفضاء العام الذي يسير عيه نمط المدينة، ولهذا ما قامت به الدولة الجزائرية بإعادة التسمية لأمر ضروري ومهم، بحيث عملت على استصدار قوانين ومراسيم وزارية ورئاسية من أجل عملية إعادة التسمية، وبالتالي أعادت بناء الفضاء الأودونيمي وفق دواعي وخلفيات الثقافة الجزائرية الحالية.

هوامش الدراسة:

1- Glossaire de la Terminologie Toponymique, Groupe de travail sur la terminologie toponymique et Groupe d'experts des Nations Unies pour les noms géographiques, Traduction : la Commission de toponymie de l'Institut Géographique National de France et par la Commission de toponymie du Québec, Paris et Québec, Décembre 1997.

2-IBID, p 22

3- IBID, p 13

4-IBID , p 22

5-NedjmaAbdelfettah, Alger, lumières sur la ville, baptiser, débaptiser : appropriation symbolique et connaissance de la ville par la toponymie, édition Dalimen, P 352.

6- مصطفى عياد، العام والخاص في التسمية الواقعية، العلم الجغرافي تراث وتواصل، أعمال الندوة الوطنية الأولى حول الإعلام الجغرافية، أيام 15- 16 و 17 أبريل 1992، مطبعة فضالة، أكتوبر 1994، المغرب، ص 141.

7- FoudilCheriguen, toponymiealgérienne des lieuxhabités, Alger 1993, p 194.

8 -AtouiBrahim, Toponymie et espace en Algérie, institut national de cartographie, Alger, 2005, p 139.

9- Florence Bourillon, Changer les noms des rues de Paris, Paris, 2012, p 09

10-Hervé Guillorel, Onomastique, marqueurs identitaires et plurilinguisme. Les enjeux politiques de la toponymie et de l'anthroponymie, revue Droit et cultures, n° 64, l'Harmattan, paris 2012/2, p 15.

11- Romain Lajarge et Claudine Moise, Néotoponymie, marqueur, et référent dans la recomposition de territoires urbains en difficulté, revue l'espace politique 5/2008-2, p 98.

12- سعيد ادوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبوديب، ط6، لبنان، دار الأبحاث العربية، 2003، ص.229

13- هدى جباس، الاسم الشخصي: تكريس لتراث اجتماعي أم تفرد لهوية ثقافية؟، "الأسماء والتسمية"، منشورات Crasc، وهران 2005، ص 128.

14- عثمان سعدي، عروبة الجزائر عبر التاريخ، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، الجزائر، 1985، ص 93.

15- Paul Bacot, Développementet diversification d'uneonomastiquepolitique, in Mots. Langages du politique, 94/2010, p 03.

16-Journal officiel de la républiquealgérienne, Décret n 63-105 du 5 avril 1963, 12 Avril 1963, p 339.

17- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، مرسوم رئاسي رقم 01-14 مؤرخ في 3 ربيع الأول عام 1435 الموافق 5 يناير سنة 2014، العدد 01، ص. 03.

18- Florence Bourillon Changer les noms des rues de Paris, p 16.

19-Daniela StefaniaButnaru, La symbolique de la dénomination toponymique: La toponymie urbaine officielle de Botosani, revue Philologica Jassyensia, Anul viii, n°2 (16), 2012, p 144.

20-Florence Bourillon, Changer les noms des rues de Paris, p 17.

21-Frédéric Giraut- Myriam Houssay- Holzschuch, Au nom des territoires enjeux géographiques de la toponymie, p 97.

22- مصطفى عياد، العام والخاص في التسمية الواقعية، في الاسم الجغرافي تراث وتواصل، ص. 149.

23-Daniela StefaniaButnaru, La symbolique de la dénomination toponymique, p 149.

المصادر والمراجع:

1- رشيد الحسين، الأعلام الجغرافية والهوية، الأعلام الأمازيغية بالصحراء وموريطانيا، منشورات جمعية أوس للتنمية والعمل الثقافي والاجتماعي.

2- سعد الله أبو القاسم، أبحاث آراء في تاريخ الجزائر، ط1، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر، 1978.

3- سعيد ادوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبوديب، ط6، لبنان، دار الأبحاث العربية، 2003.

4- عبد المالك ناصري، تساؤلات منهجية، الطوبونيميا بالغرب الإسلامي أو ضبط الأعلام الجغرافية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2012.

5- عثمان سعدي، عروبة الجزائر عبر التاريخ، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، الجزائر، 1985.

6- مصطفى عياد، العام والخاص في التسمية الواقعية، العلم الجغرافي تراث وتواصل، أعمال الندوة الوطنية الأولى حول الأعلام الجغرافية، أيام 15-16 و17 أبريل 1992، مطبعة فضالة، أكتوبر 1994، المغرب.

7- هدى جباس، الاسم الشخصي: تكريس لتراث اجتماعي أم تفرد لهوية ثقافية؟، "الأسماء والتسمية"، منشورات Crasc، وهران. 2005.

8-Journal officiel de la république algérienne, Décret n 63105 du 5 avril

1963, 12 Avril 1963.

9- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، مرسوم رقم 40-77 مؤرخ في أول ربيع الأول عام 1397 الموافق 19 فبراير سنة 1977. ورقم 01-14 مؤرخ في 3 ربيع الأول عام 1435 الموافق 5 يناير سنة 2014، العدد 01.

التأصيل الاصطلاحي في النقد العربي المعاصر

Conventional authentication in Contemporary Arab criticism

أ.بناني أحمد

المركز الجامعي أمين العقال الحاج موسى أق أخموك تامنغست - الجزائر

ملخص:

يحاول الباحث في هذا المقال معالجة قضية التأصيل الاصطلاحي في النقد العربي المعاصر من خلال الوقوف على مفهوم التأصيل الاصطلاحي في الثقافة العربية وارتباطه بالبيئة ومحاولة سبر تعامل النقاد العرب المعاصرين مع المنجز الحداثي، ومتابعة الآليات التي يعتمدونها النقاد المعاصرون في سبيل ربط المنجز الحداثي مع التراث العربي بمرجعياته ومعطياته وإيجاد علائق بينه والتراكم الاصطلاحي العربي بغية مراعاة خصوصية النص العربي وما تفرضه على المناهج النقدية المعاصرة مما يوجب عملية تكيف تغترف من امتدادات النص العربي الثقافية واللغوية مع محاولة حصر إشكاليات التأصيل وآليات التوافق على خطوات منهجية تقودنا إلى تأصيل متوازن لمعطيات المنجز الحداثي وتبيئته بدون أن نفك الارتباط معه ولا مع التراث العربي.

الكلمات المفتاحية: التأصيل الاصطلاحي، النقد العربي، المعاصر

Abstract :

Conventional authentication in Contemporary Arab criticism

In this article, the researcher tries to address the issue of conventional authentication in Contemporary Arab criticism By standing on the concept of conventional authentication in Arab culture, and The attempt to explore contemporary Arab critics treated with accomplished modernist, and The follow-up to the mechanisms adopted by contemporary critics for linking done conservatism with the Arab Heritage, and The dialog or not Imad asked givens and intimate relations between Arab terminological accumulation In

order to take into account the privacy of the Arabic text, And imposed on contemporary monetary curricula This makes the process of adaptation of extensions of the Arabic text of the cultural and linguistic With an attempt to limit the problems of authentication, and Compliance mechanisms to the steps of the methodology for the Lead Us To equip balanced figures done Conservatism Without the Nfc link with him nor with the Arab Heritage.

Keywords :Conventional Authentication, Contemporary, criticism

مقدمة:

إن النقد العربي المعاصر عرف تحولات كبيرة بفعل المنجز المنهجي والاصطلاحي المعاصر مما طرح تساؤلات كثيرة في كيفية التعامل مع التراث العربي وفق هذا المنجز الذي ولد في ثقافة لها روافدها وامتداداتها ومرجعياتها الفلسفية لتستقبل في بيئة ثقافية عربية خالصة تعددت الرؤى في استقبلها فمن النقاد من تفاعل مع معطياتها دون البحث في مرجعياتها أو التنقيب عن خلفياتها الثقافية والفكرية ومنهم من حاول التفاعل معها وفق خصوصية الثقافة في البيئة المستقبلية وهي محاولة لتكييف معطيات المنجز المعاصر مع خصوصية تراث عريق به منجز نقدي ثري يمكن الاستناد إليه في إيجاد صلات بينه وبين المنجز الحدائثي بينما هناك من لم يلتفت إلى هذا المنجز الحدائثي كونه يهدد خصوصية المنجز التراثي، وهو ما سنتناوله في هذه المداخلة باحثين في قضية التأصيل الاصطلاحي في النقد العربي المعاصر وكيف تعامل النقاد العرب المعاصرون مع معطيات المنجز النقدي الحدائثي، والآليات المعتمدة في تأصيل المنجز الاصطلاحي الحدائثي وذلك من خلال الجهود النقدية لعبد السلام المسدي وكذا عبد الله الغدامي في مداخلة موسومة بـ: "التأصيل الاصطلاحي في النقد العربي المعاصر"

1- مفهوم التأصيل الاصطلاحي في اللغة:

يتجلى مفهوم التأصيل في اللغة من خلال المعاجم العربية وما ورد فيها من مفاهيم للتأصيل يمكن إسقاطها على التأصيل الاصطلاحي حيث ورد في لسان العرب أن "الأصل أسفل كل شيء وجمعه أصول لا يكسر على غير ذلك وهو الأصل يقال أصل مؤصل واستعمل ابن جني الأصلية موضع التأصل فقال الألف وإن كانت في أكثر أحوالها بدلا أو زائدة فإنها إذا كانت بدلا من أصل جرت في الأصلية مجراه، وهذا لم تنطق به العرب إنما هو شيء استعملته الأوائل في بعض كلامها وأصل الشيء صار ذا أصل" 1 .

يورد الفيروز آبادي هذا المعنى في معجمه حيث يقول: "الأصل أسفل الشيء كالأصول ج: أصول وآصل وأصل ككزم صار ذا أصل، أو ثبت ورسخ أصله، كتأصل"2 كما ورد مثل هذا المفهوم في معجم مقاييس اللغة حيث يقول ابن فارس: "الهمزة والصاد واللام ثلاثة أصول متباعد بعضها عن بعض؛ أحدها أساس الشيء، والثاني الحية، والثالث ما كان من النهار بعد العشي، فأما الأول فالأصل أصل الشيء قال الكسائي في قولهم "لا أصل له ولا فصل": إن الأصل الحسب، والفصل اللسان، ويقال مجد أصيل... وأما الزمان فالأصل بعد العشي وجمعه أصل وأصال، ويقال أصيل وأصيلة والجمع أصائل"3.

فمن المفاهيم المتصلة بالتأصيل أنه يأخذ معنى أساس الشيء ومصدره وما يعود إليه ومرجعه، فهو دلالة على ما يستند إليه الشيء، فهو في مجمل التعاريف السالفة يحمل معنى إلى أسفل الشيء لأنه مصدر أصل وكذلك أساس الشيء، وما يبنى عليه غيره وهو ما يؤكد ما ورد في تاج العروس من جواهر القاموس حيث يقول الزبيدي فيه: "الأصل أسفل الشيء يقال: قعد في أصل الجبل، وأصل الحائط، وقلع أصل الشجرة، ثم كثر حتى قيل: أصل كل شيء: ما يستند وجود ذلك الشيء إليه، فالأدب أصل للولد، والنهر أصل للجدول، قاله الفيومي، وقال الراغب: أصل كل شيء قاعدته التي توهمت مرتفعة ارتفع بارتفاعها سائر، وقال غيره: الأصل ما يبنى عليه غيره كالأصول وهذه عن ابن دريد"4.

ويقال: "أصل الأصول كما يقال بوب الأبواب، ورتب الرتب، وقال المناوي: أصلته تأصيلاً جعلت له أصلاً ثابتاً يبنى عليه غيره"5، فيأخذ التأصيل معنى أصل الشيء وما يستند وجوده إليه، كما يحمل معنى قاعدة الشيء وما يبنى عليه غيره، وهو بذلك جعل أصل ثابت لشيء يبنى عليه غيره.

2- مفهوم التأصيل الاصطلاحي في الاصطلاح

سنتناول المفهوم الاصطلاحي لمصطلح التأصيل من خلال ما ورد من دلالات مصطلح أصل فقد ورد في المعجم الفلسفي أن "الأصل أسفل الشيء، وهو في اللغة عبارة عما يفتقر إليه ولا يفتقر إلى غيره، وفي الشرع عبارة عما يبنى عليه غيره، أو هو ما ثبت حكمه بنفسه، وبني عليه غيره؛ والابتناء إما أن يكون حسيًا، وإما أن يكون عقليًا، فالابتناء الحسي مثل ابتناء السقف على الجدار، والابتناء العقلي مثل ابتناء الأفعال على المصادر، والمجاز على الحقيقة، والأحكام الجزئية على القواعد الكلية، والمعلولات على العلل، وما يشبه ذلك"6، فمعنى التأصيل في الاصطلاح مرتبط بما بني عليه غيره وثبت حكمه بنفسه، ويتجلى ذلك في جانبين أحدهما حسي وآخر عقلي يتجلى في ابتناء الأحكام الجزئية على الكلية، وابتناء المعلولات على العلل.

كما يحمل الأصل في الاصطلاح عدة معان منها أنه "بدء الشيء؛ أي أول ظهوره ونشأته... ويطلق الأصل على أقدم صورة لشيء متبدل، فيكون مبنى وأساساً لذلك الشيء"7،

وهو بذلك يدل على بدء الشيء، وصورته الأولى قبل تبدلها، فهو أساسه.

ويشير التأصيل إلى معاني الأصل الاصطلاحية لأن الأصل " هو الواقع القديم الذي تبدل، فخرج منه شيء آخر... وقد يطلق على المبتدأ والقاعدة، فإذا أطلق على المبدأ سمي أصلاً منطقياً بخلاف الأصل الزماني والتاريخي، وإذا أطلق على القاعدة دل على قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على جزئيات موضوعها، وتسمى تلك الأحكام الجزئية فروعاً واستخراجها منها تفريعاً، وحمل المفهوم الكلي على الموضوع وجه كلي بحيث تدرج فيه أحكام جزئياته، يسمى أصلاً وقاعدة، وحمل ذلك المفهوم جزئياً معين من جزئيات موضوعه يسمى فرعاً ومثالاً والأصول من حيث أنها مبنى وأساس لفروعها سميت قواعد"8.

فهو ذلك الواقع القديم الذي تعرض لتغيرات فتبدل وخرج منه شيء آخر، كما أنه المبدأ المرتبط بالأصل المنطقي، وهو القاعدة إذا ارتبط بالأصل الزماني والتاريخي.

التأصيل مفهوم رئيس من مفاهيم الثقافة العربية الإسلامية، ويعود إلى مرحلة مبكرة من تطور تلك الثقافة، فعلم الأصول من العلوم التأسيسية التي أولاها المسلمون الأوائل جل اهتمامهم بوصفها أسساً للعلوم المختلفة إذ هي تتجه، كما تتجه الاستيمولوجيا في عصرنا الحديث إلى البحث فيما وراء العلم لا سيما الشرعي من أسس أو قواعد لمعرفة أسس استنباط الأحكام فيها، كما في أصول الفقه وأصول الحديث غير أنه استجدت على المفهوم سمات أخرى منها ما جعل بعض الباحثين المعاصرين يفرقون بين شكل البحث الأصولي في العصور الإسلامية الأولى والبحث الأصولي في العصر الحديث9.

ويعد مفهوم التأصيل من مفاهيم الثقافة الإسلامية التي واكب ظهورها بروز علم الأصول كعلم تأسيس غايته البحث في أسس استنباط الأحكام والقواعد التي تبنى عليها.

فالتأصيل بذلك إعادة الشيء إلى أصل، وقد يكون المؤصل مألوفاً ولكن أصله غير معروف؛ بمعنى أنه خاف على البعض، فيقوم الباحث باستكشاف أصله كالمفاهيم الشائعة المتصلة بأصول تراثية دون أن تكون تلك الأصول معروفة10، فالبحث عن جذور معرفية أو فكرية لمفاهيم معلومة أصولها مجهولة واستكشاف الأبعاد التراثية لبعض المفاهيم الشائعة ضرب من أضرب التأصيل.

كما أن التأصيل يكون لما يستجد أو يطرأ على الثقافة من مفاهيم وغيرها، فيقوم من يبحث لتلك عن أصل، وفي الحالتين ينطلق الباحث من قناعة بأن قيمة الشيء وفاعليته في تاريخ الثقافة سواء كانت أدبا أو نقداً أو غيرها من المعارف إنما تكون في أصلية الشيء أي في إمكانية إعادته إلى أصل، وقد يرى البعض أن تلك القيمة لا تتوقف على تأصيله، ولكنها تزداد به11، فمفهوم التأصيل يرتبط بصورة البحث في مستجدات الثقافة وما تفرزه من مفاهيم تستدعي البحث عن أصول لمضامينها لأن مدار سعي الباحث يرتبط بقناعة مفادها أن قيمة المفاهيم وسائر العلوم التي تنهض بها تتجلى في البحث عن سبيل لتأصيلها

وهو ما يضمن فعاليتها في الثقافة التي تبدو وافدة عليها لتتحول الجدة والحداثة إلى تفاعل وتناغم مع الثقافة و ضمان حركيتها المعرفية ضمن الحيز الجديد.

3- مفهوم التأصيل الاصطلاحي والتبئية

يأخذ مفهوم التأصيل معنى التبئية وذلك حين نتحدث عن الرؤى التي تسعى إلى ربط المفاهيم الوافدة بأصول تمتد في الثقافة الأصلية يتم ذلك بنقل محكم للمفاهيم والبحث عن اتصالها بأصول راسخة في الثقافة الأصلية وتفعيل ارتباطها وتناغمها مع تلك الأصول لأن "نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر هذا النقل الميكانيكي الفج عمل غير مشروع من الناحية الالبيستيمولوجية/ المعرفية؛ لأن ذلك يؤدي إلى تطويع الموضوع لصالح المفهوم، وبالتالي تشويه الواقع والاعتداء على الحقيقة العلمية... هذا النقل الميكانيكي نقل غير مشروع من الناحية العلمية، ولكن عندما يخضع النقل لعملية تبئية، فذلك شأن آخر، فالتبئية عندما تنجح هي التي تضفي المشروعية على عملية نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر"12.

فالتبئية تستدعي البحث عن عرى تواصل بين المفاهيم الوافدة ومفاهيم أصيلة في الثقافة الأصلية وهو ما يضمن تفاعلها مع تاريخ الثقافة وتراكماته الفكرية والمعرفية.

يؤكد الجابري بأن التبئية مر بها تاريخ الثقافة العربية حيث يقول: "جرى هذا في الثقافة العربية قديما حينما كانت العلوم فيها تنشأ وتنمو وتتمايز، وفي ذات الوقت تستعير مفاهيمها من بعضها بعضا، فمفاهيم "الأصل" و "الفرع" و "العلة" و "الشاهد" و "الغائب" و "المناسبة"... مفاهيم نقلت من النحو إلى أصول الفقه أو العكس وإلى علم الكلام أيضا لتتلون في الحقل الذي نقلت إليه بخصوصياته، ولعل أوضح وأشهر حقل في الثقافة العربية استقى معظم مفاهيمه ومصطلحاته- إن لم يكن جميعها- من حقول أخرى ليعطيها معنى مختلفا تماما هو حقل التصوف، فمصطلحات الصوفية منقولة من حقول معرفية أخرى بما فيها الحقل اللغوي العام ولكنها اكتسبت داخل حقل التصوف معاني ودلالات مختلفة"13.

في بداية العلوم ونشأتها في الثقافة العربية كان يعتمد العلماء على تبئية مصطلحات علوم أخرى وهو الفعل الذي قاموا به في تأسيس التصوف فمصطلحات التصوف ومفاهيمه معظمها مصطلحات علوم بعيدة عن التصوف لكن بدخولها حقل التصوف اخذت وعاني ودلالات هذا الحقل وتناغمت مع خصوصيته.

إن ظاهرة نقل المفاهيم من المصطلحات من حقل إلى آخر وتبئيتها فيه "نجدها تحدث في المراحل الأولى من نشأة العلوم أي حينما يكون هناك إبداع في حقل معرفي ما إبداع لا تستوعبه المفاهيم المتداولة في هذا الحقل، فالإبداع في الدراسات الاجتماعية (أي اكتشاف ظواهر وعلاقات جديدة لم تكن تلاحظ من قبل) هو الذي جعل علماء الاجتماع في القرن الماضي في أوروبا يلجؤون إلى استعارة مفاهيم العلوم المتقدمة التي تتوافر فيها مفاهيم حية إجرائية، والابداع في الأبحاث الفقهية والنحوية

والتطور الهائل والعميق الذي عرفه علم الكلام هو الذي دفع علماء هذه الحقول إلى توظيف ذات المفاهيم بمضامين مختلفة كثيراً أو قليلاً¹⁴ ، فاستعارة العلماء لمصطلحات من علوم أخرى وتوظيفها في تقعيد العلوم وتبنيها هدفه مجارة الإبداع، وذلك نتاج التراكم المعرفي الذي عرفته بعض العلوم والتطور المتسارع لمفاهيمها هو أهم دافع لاستعارة تلك المفاهيم ومقارنتها وفق خصوصية العلوم الجديدة .

كما أن هذا الإجراء هو الذي نجده في المباحث التي قام بها ابن خلدون " فالإبداع في دراسة التاريخ من منظور اجتماعي هو الذي جعل ابن خلدون يوظف في علمه الجديد "علم العمران" مفاهيم من المنطق والفلسفة وأصول الفقه مثل مفهوم " الصورة" ومفهوم "المادة" اللذين وظفهما للتعبير عن علاقة الدولة بالمجتمع، ومن هنا حديثه عن "الدولة صورة العمران" و" الاجتماع البشري مادته" كما استعمل مفهوم المزاج "مزاج العصبية" واقتبس من أصول الفقه مفاهيم معينة مثل "الضروري" و"الحاجي" و"الكماي"¹⁵.

استعارة العلماء لمفاهيم علوم أخرى الدافع إليه الحاجة إلى التعبير عن المعطيات الجديدة في حقل معرفي معين والحاجة نفسها الدافعة إلى إبداع مفاهيم جديدة لكن مشروعية استعارة تلك المصطلحات مرتبطة بمدى نجاحها في ملاءمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبنيته فيه ومدى تفاعله مع خصوصية ذلك الحقل المعرفي.

إن مفهوم التأصيل في ارتباطه بالتبني هو المسعى الذي " اتسمت به الثقافة العربية في بدايات نهضتها الحديثة لاسيما عند احتكاكها بأوروبا، وتوافد الكثير من مجالات المعرفة عليها بما تحمله من علوم وأفكار ومفاهيم ومناهج في البحث والتفكير، فكان من الطبيعي أو التلقائي إزاء ذلك أن يقوم من يبحث لتلك المجالات ، وما تحمله من أصول في الثقافة العربية الإسلامية في محاولة للحفاظ عليها وتقوية صمودها في وجه المستجدات، وكانت اللغة أول ميادين البحث التأصيلي بمحاولة علمائها في الجامع وغيرها أن يجدوا الألفاظ المناسبة لما طرأ من معان وأفكار ومخترعات وما إليها، ومع الألفاظ اشتد البحث عن جذور لبعض الاكتشافات العلمية والتقنية الحديثة"¹⁶، فاحتكاك الثقافة العربية على مر تاريخها بالثقافات المختلفة وتوافد مجالات معرفية وثقافية مختلفة على البيئة العربية والإسلامية جعل العلماء يبحثون عن آليات للتفاعل مع هذا الوافد الجديد، فكان لزاماً عليهم البحث في تقارب وتجاور للمفاهيم الوافدة مع المفاهيم المتداولة في الثقافة العربية والإسلامية ومحاولة إيجاد تداخل معين يحفظ العلوم العربية ويقويها ويدعم صمودها أمام هذا الوافد وما يحمله من مستجدات فكرية وثقافية ومعرفية مختلفة.

4-التأصيل الاصطلاحي والخصوصية

التأصيل الاصطلاحي يرتبط بالخصوصية والخصوصية المقصودة هنا هي " الاختلاف النسبي القائم على جملة سمات ثقافية نتجت عن تراكمات تاريخية وتفاعلات بيئية ومجتمعية بالإضافة إلى اجتهادات فكرية وإبداعية على مستوى الأفراد، ووجود هذه الخصوصية لا يستدعي الذهاب إلى أبعد مما تحمله اللغات من اختلافات فيما بينها، وما يتضح من استقراء تراكيبها ودلالاتها إذ

تتفرد على الرغم من القواسم المشتركة الكثيرة، وليس المجال مجال تشكيك في وجود القواسم المشتركة بين الشعوب والمجتمعات الإنسانية؛ لكنه مجال البحث في التنوع ضمن التشابه؛ أي التمايز دون أن يكون ذلك مدعاة لادعاء الانقطاع عن الآخرين أو التفوق عليهم "17، فالتأصيل يراعي الاختلاف النسبي بين الثقافات الناتج عن التراكمات الفكرية والتفاعلات التاريخية المرتبطة بالاجتهادات الفكرية والابداعية لكل أمة من الأمم بعيدا عن رسم الحواجز بين الثقافات وبث التنافر والقطيعة في ظل إمكانات الاستفادة من المنجز الثقافي لآخر لتعزيز الخصوصية من خلال إثراء الثقافة الأصلية من خلال إيجاد بدائل تتداخل مع منجز الآخر لكن لا تذوب فيه، وذلك اعتراف بإسهام كل الثقافات في الفكر والابداع الإنساني، وهو ما يحتم النظر إلى منجزات الثقافات الوافدة كتراكم معرفي نستلهم منه لنستنهض التراكم الثقافي الأصل المهم الذي يمكن بث روح الحداثة فيه من خلال العودة إليه ومحاولة البحث في تأسيساته ومدى تعالقها مع منجزات الثقافات الإنسانية المختلفة.

الخصوصية المنشودة هي خصوصية في دلالتها امتداد لمفهوم الهوية " هذا المفهوم الذي يظل على الرغم مما أثير حوله من شكوك في الفكر المعاصر فاعلا في الفكر الفلسفي والاجتماعي والنقدي بأشكاله كافة، تؤكد الممارسات الاجتماعية واللغوية، ويحمل شواهد التاريخ من جوانبه كلها إن مجرد إشارتنا إلى ثقافة "غربية" أو "عربية" أو "صينية" هو إقرار بالهوية والخصوصية أو على الأقل بأننا نستطيع حتى التفكير خارج سياق هذه المفاهيم؛ لأن الهويات القومية والثقافية وما تتضمنه من اختلاف امتداد في نهاية الأمر لاختلاف الأفراد عن بعضهم البعض بما تؤكد المشاهد البسيطة على أن ذلك بالطبع لا يميز المغالاة في تأكيد مثل هذا الاختلاف ليحقق مخاوف المترددين في استعمال المفاهيم التي تحيل إليه "18.

فالتأصيل الاصطلاحي يوظف الهوية وخصوصيتها في محاولة البحث عن روابط بين المفاهيم والمصطلحات الوافدة ومقابلاتها في الثقافة الأصل، وهو ما يؤكد مراعاة خصوصية الثقافة ومكونات الهوية في صياغة مصطلحات ومفاهيم تعبر عن الخلفيات الفكرية والمعرفية التي تميز الثقافة المنقولة إليها المفاهيم والمصطلحات الوافدة لكن ذلك لا يمكن أن يكون مبررا لرسم حدود القطيعة مع الوافد بكل حمولاته الفكرية والثقافية والمعرفية وإنما المجال لا يمكن أن يضيق أمام البحث عن سبل اعتبار المفاهيم والمصطلحات الوافدة من المنجز الإنساني الذي يمكن المحافظة عليه بصياغة مصطلحات ومفاهيم مستمدة من الثقافة المنقولة إليها المصطلحات والمفاهيم الوافدة وبالتالي تثرى المصطلحات والمفاهيم الوافدة بأبعاد أخرى تضيف عليها الطابع الإنساني وتؤكد على إسهام كل الثقافات في صياغة المفاهيم والمصطلحات.

الخصوصية التي المنشودة في التأصيل الاصطلاحي هي "خصوصية المناهج والنظريات والمفاهيم النقدية الأدبية التي أنتجتها الحضارة الغربية (إنها) ظاهرة تنبع من تلك الخصوصية الضيقة؛ خصوصية الأفراد منتجي النظريات والمؤثرين فيها مثلما تنبع من الخصوصية الأكبر أي خصوصية الحضارة ككل التي انطلق منها وعاد إليها كثير من النتاج الفكري الغربي امتدادا مما تعلنه عناوين الكتب وصولا إلى الدراسات المتخصصة المعقدة سواء في الفلسفة أو التاريخ أو الاجتماع إنها الخصوصية التي انطلق منها

على سبيل المثال لا الحصر فيلسوف مثل إدموند هوسرل صاحب الفلسفة الظاهرية (الفينومينولوجيا) حين تحدث عن الغاية الكامنة لأوروبا التي تحفظ استقلالها وتفوقها وتدفع بالجماعات الإنسانية الأخرى إلى أوروبا، وهي الخصوصية التي يؤكد فيلسوف ألماني معاصر وهائل التأثير هو مارتن هايدغر حين يبحث في معنى كلمة فلسفة، فيعيدها إلى أصلها اليوناني ليخلص من ذلك إلى خصوصية الغرب¹⁹، فخصوصية تأسيس المناهج والمفاهيم النقدية والأدبية التي أنتجتها الحضارة الغربية مرتبطة بالخلفيات الفكرية والمعرفية للأفراد مبدعيها وهي في المحصلة نتاج تراكمات معرفية وثقافية مرت بها الحضارة الغربية وهو ما يؤكد تشعب المفاهيم والروى المنتجة في حيزها بخصائص ذلك التراكم وهو ما يفرض على ناقل تلك المفاهيم إلى ثقافات أخرى مراعاة الخصوصية الجديدة التي قد تتوافق مع الخصوصيات الوافدة وقد تفترق افتراقا نسبيا يمكن البناء عليه لتوليد مفاهيم تعبر عن المفاهيم الوافدة لكنها مشبعة بالتراكم المعرفي والفلسفي للثقافة الأصل.

يذهب الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو إلى تأسيس قراءته لما يسميه أركيولوجيا الثقافة الغربية على الخصوصية وتحولاتها في كتابه الكلمات والأشياء عبر الكشف عن شيفرات أو رموز تلك الثقافة وانتقالاتها من حقل معرفي و ابستم إلى آخر، متوصلا من ذلك إلى أن ثمة انقطاعين كبيرين في ابستم الثقافة الغربية يبدأ مع الأول العصر الكلاسيكي، ويشير الثاني في بداية القرن التاسع عشر إلى بداية العصر الحديث²⁰، فالخصوصية هي التي جعلت فوكو يقف على تحولات الثقافة الغربية متتبعا المفاهيم التي أنتجتها والرموز التي اتخذتها مبينا كيفية انتقالها من حقل معرفي وثقافي إلى آخر يتسم بالتجدد، وهكذا هي حركية انتاج المفاهيم وتجاذب الحقول المعرفية لمضامينها.

5- التراث وسؤال الحداثة

إن مساءلة الحداثة للتراث أصبحت هاجس الناقد العربي لأن: "الفكر الغربي قد شق طريقه من المعاصرة إلى الحداثة دون قفز مولد قطيعة، وقد تسنى له ذلك بفضل انصهار المادة والموضوع في تفكير رواده العلمانيين، فكان الصراع المنهجي خصيبا إلى حد الطفرة أحيانا"²¹، فنقاد الحداثة أوفياء للتراكم الفكري والمعرفي الذي أنتجها، وهو ما جعلها تمثل استمرارية في الحقل الثقافي الغربي، بينما "المنظور العربي ما زال يتصارع والحداثة من حيث هي موقف مبدئي، وإذا كانت مقولتها قد أربكت الفكر الفلسفي المعاصر في تنقيبه عن وحدوية العقل البشري منذ كان لنا عنه توثيق، وزحزحت قواعد الخلق الفكري، وأركان النقد والتقييم حتى غدا اللحن صوابا والكسر جبرا والانظام بناء، فإن القضية أشد تعقيدا عند العرب اليوم لأنها أشد ملازمة لهم في تحسسهم سبل الحداثة، وأبعد تعلقا بمشاغل اتصالهم بغيرهم أو انفصالهم عنه"²²

، فالنقاد العرب لم يحسموا الأمر في شأن الحداثة التي غيرت الكثير من المفاهيم وحطمت الكثير من الجسور بين العلوم، وأعادت تشكيل مفاهيم الكثير من المسلمات.

إن الحداثة فرضت على النقاد العرب إعادة قراءة التراث لأنها أصبحت "أغزر طرافة وأكثر إحصابا إذ تنتزل لديهم متفاعلة مع اقتضاء آخر يقوم مقام البديل في التفكير المعاصر، وهذا الاقتضاء مداره قراءة التراث من حيث هو يدعوهم اليوم إلى قراءته على حد عبارة المنهجية الراهنة، ومعنى ذلك أن العرب يواجهون تراثهم لا على أنه ملك حضوري لديهم، ولكن على أنه ملك افتراضي يظل بالقوة ما لم يستردوه، واسترداده واستعادته حمله على المنظور المنهجي المتجدد وحمل الرؤية النقدية المعاصرة عليه —"23، فالمسدي يذهب إلى أن العرب في محاولة تفاعلهم مع الحداثة يسعون إلى استعادة التراث لأن الحداثة جعلته غريبا فكان لزاما عليهم أن يحملوا الرؤية الحداثية عليه.

يؤكد الجابري هذه الرؤية بقوله إن الناقد العربي الحداثي ينظر إلى التراث "من الحاضر الذي يحياه حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أوروبوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي"24، فالناقد العربي المعاصر ينظر بمنظار الغير إلى تراثه محاولا إثبات صلاحية تراثه للتفاعل مع مستجدات الحداثة ومعطيات النقد.

هذه القراءة التي تستند إلى تأسيسات الآخر لا إلى خصوصية المقروء يطلق عليها الجابري القراءة الاستشراقية وهي قراءة "تقدم نفسها كقراءة عملية تتوخى الموضوعية، وتلتزم الحياد، وتنفي أن تكون لها أية دوافع نفعية أو أهداف إيديولوجية... تدعي أن ما يهمها هو فقط الفهم والمعرفة وأنها إذ تأخذ من المستشرقين منهجهم العلمي تترك إيديولوجيتهم، ولكنها تنسى أو تتناسى أنها تأخذ الرؤية مع المنهج"25، فبذلك تبدو حدود القراءة الحداثية وتتجلى أبعادها باستهداف العلمية والموضوعية لكنها قراءة "تقوم على من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله، وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي، فإن مهمة القراءة تنحصر في رده إلى أصوله اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية..."26

،وبذلك تتبلور معالم القراءة الحداثية بتوظيف أدوات منهجية واصطلاحية أتت أكلها في فضاءات ثقافية وفكرية أنتجتها على نصوص نتجت في فضاءات ثقافية وفكرية مغايرة.

إن مساءلة التراث بأدوات ليست نابعة من خصوصيته جعلت الكثير من النقاد يحاولون استلهاهم التراث "استلهاهم" التراث ينتزل لدى العرب في عصرنا منزلة مولد التأصيل الفردي الذي يظل الفكر العربي سجين الأخذ، محظورا عليه العطاء، وهذا هو الذي أنطق بعض رواده المعاصرين بالقول لكننا ما نزال في دنيا الفكر متخلفين إلى الدرجة التي استأذن القارئ في أن أقول عنها إنها الدرجة الدنيا التي ليس لنا فيها فكر عربي معاصر مع أن تراثنا كما قدمت يمدنا بالخامة الولود التي يمكن أن نتخذ منها محورا لموقف عربي أصيل إزاء القضايا الإنسانية الكبرى المطروحة على الألسنة والأقلام²⁷، فهناك من النقاد المعاصرين من يحاول لفت الانتباه إلى المتاهة التي يعيشها النقد العربي المعاصر حتى إن النقاد العرب المعاصرين أصبحوا أحد رجلين "فإما ناقل لفكر غربي وإما ناشر لفكر عربي قديم، فلا النقل في الحالة الأولى ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكرا عربيا معاصرا لأننا في الحالة الأولى سنفقد عنصر العربي، وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر المعاصرة"²⁸، وهي ثنائية لا زالت قراءة التراث تتراوح بين ثنانيا التساؤلات التي تثيرها.

يشير المسدي إلى تأسيسات مقولة التراث عند معظم المفكرين العرب مؤكدا بأنها تستند عند عامتهم "إلى مبدأ ثقافي منه تستقي شرعيتها وصلابتها في التأثير والتجاوز، وهي بهذا الاعتبار لحظة البدء في خلق الفكر العربي المعاصر، والمتميز فلا غرابة أن تعد قراءة التراث تأسيسا للمستقبل على أصول الماضي بما يسمح ببعث الجديد عبر إحياء المكتسب إلا أن قراءة التراث منهج لا يعوزه التأسيس اللساني في حد ذاته فكل قراءة كما هو معلوم في اللسانيات العامة هي تفكيك لرسالة قائمة بنفسها وما التراث إلا موجود لغوي قائم الذات باعتباره كتلة من الدوال المتراصفة، إعادة قراءته هي تحديد لتفكيك رسالته عبر الزمن، وهي بذلك إثبات لديمومة وجوده"²⁹، وهي إشارة إلى أن التراث يحمل في ذاته مقومات تأسيس رؤية مستمدة من خصوصيته مستلهمة من خصوصية مستجدات الحداثة.

6-تحديات التأصيل الاصطلاحي في النقد العربي المعاصر

تتعدد تحديات التأصيل الاصطلاحي في النقد العربي المعاصر ومن بينها:

6-1- فك الارتباط مع التراث:

الكثير من النقاد المعاصرين يفكون ارتباطهم بالتراث على الرغم من حضورهم الكبير على الساحة النقدية العربية فيستمدون معطياتهم من منجزات الثقافة الغربية والانتقاد المتواصل للثقافة العربية على اعتبار أنها تنطلق من مسلمات تقديسها ومرجعيات متعالية، فكان سعي الكثير من النقاد المعاصرين إلى "تحقيق الريادة النقدية قد أدى إلى تهميش

الخصوصية المعرفية والنقدية العربية من خلال محاولاتهم تفكيك أسس تلك الثقافة وتفرغها من محتواها بادعاء العالمية³⁰، فبفعل الجري وراء إثبات الذات يسعى بعض إلى اكتساب مشروعية منجزاتهم من خلال الاستناد إلى مرجعيات مستعارة ووضع القراء أمام خيارين "إما أن يسلموا معه بمقولة موت الخلفيات الفكرية والثقافية والدينية عموماً وإما أن يسلموا بأنهم ضد الحداثة وأن الزمان لا يتحرك منذ أكثر من ألف سنة³¹، وبذلك نقف أمام رأي لا مجال للحديث عن الخصوصية المعرفية معه وهي رؤية أمل رسوخها وبقائها واشتداد عودها في المرجعيات المستعارة.

6-2- الجمع بين التراث والحداثة

من أهم تحديات التأصيل الاصطلاحي الجمع بين التراث والحداثة وذلك بأن يعتمد الناقد العربي المعاصر مصطلحات تغترف من التراث إلى جانب مصطلحات جاءت بها الحداثة وبالتالي "عدم الثبات على منهج واحد والانتقال من التراث إلى الحداثة ثم العودة من الحداثة إلى التراث ومصاديق ذلك كثيرة في نقدنا العربي ومن الأمثلة على ذلك ما يجده القارئ عند القارئ كمال أبي ديب لا سيما في الفصل الأول من كتابه (جدلية الخفاء والتجلي) إذ بدا تأرجحه واضحاً بين الإعجاب بعبد القاهر الجرجاني وتطبيقه المقولات البنوية في دراساته للقصاص التي اختارها³² فهو إلى جانب تناوله للبنوية يمجّد آراء الجرجاني ساعياً إلى تأسيس رؤية بنوية عربية تستمد مصطلحاتها من منجز عبد القاهر الجرجاني ولا تنفصل في الوقت ذاته عن المنجز البنوي الحداثي.

الأمر نفسه يقوم به محمد عبد المطلب في كتابه (البلاغة والأسلوبية) حيث يتناول في هذا الكتاب البلاغة العربية تناولاً جديداً؛ ففي الباب الأول تناول مفهوم الأسلوب في التراث معرجاً فيه على مفهومه في تراث المشاركة والمغاربة واقفاً على فلسفة النحو وكذا مسألة النظم بين النحو والبلاغة وفلسفة المجاز³³، وهو بذلك تناول الجانب التراثي باسطة القول في البلاغة وتحليلات مفاهيمها ومصطلحاتها عند القدامى بينما تناول في الباب الثاني الأسلوب في تراث المحدثين أمثال المرصفي والرافعي، والزيات، وأحمد الشايب، وأمين الخولي متناولاً على التوالي الأسلوب في الوسيلة والأدبية وإعجاز القرآن، ودفاعاً عن البلاغة والأسلوب وأخيراً الأسلوب عند عباس محمود العقاد³⁴، وهي عودة على الأسلوب في مؤلفات حديثة يتبعها بالحديث عن الأسلوبية في الباب الثالث معرجاً على نظرة تاريخية حولها ثم يقف على علم الأسلوب واتجاهاته، وتحديد المجال³⁵، وهو حديث عن البلاغة العربية إلى جانب الأسلوبية بل هي بلاغية جديدة لنصوص عربية لا تتجلى الأسلوبية بشكلها الدقيق بين ثنايا أبواب وفصول هذا الكتاب.

إن محاولة الجمع بين التراث والحداثة جعلت النقاد العرب يجمعون في مقارباتهم على "قضية تقويل التراث ... إن الناقد العربي لم يستطع إلى الآن تثبيت قدمه على أرض صلبة، فهو ما يزال مدفوعاً بالرغبة في البحث عن هوية نقدية معاصرة دون أن يفقد الصلة بتراثه؛ لذلك يحاول جاهداً أن يتجه إلى التراث ليقرأه بعين معاصرة إلا أن ذلك في ما يبدو قد أوقعه

في مأزق التعسف في سحب الماضي على الحاضر أو إرجاع الحاضر إلى الماضي "36، وذلك بربط مفاهيم حدثية كالبنوية والتفكيك والتناص بقضايا النقد القديم.

6-3- إثارة المصطلح الدخيل في الترجمة

هناك من النقاد المعاصرين من يؤثر المصطلح الدخيل بحجة فاعليته وسهولة التعامل معه مما جعل الكثير منهم يميل إلى استعمال كلمات مركبة يعسر معها الاشتقاق والتشبيه وأخرى غامضة، واللجوء إلى التعريب دلالة على العجز عن الترجمة. وأهم تمثيلات إشكالية ترجمة المصطلح تتجلى في " تباين ترجمة المصطلح عند الكاتب الواحد وعدم استقراره على صيغة واحدة مثلما حصل عند محمد مفتاح في ترجمته لمصطلح (Morphology) بـ (عامل الصيغة) و(علم الصيغ)، ومثلما حصل مع المصطلح (Structuralism) الذي ترجمه عدنان بن ذيل بالبنوية ثم عدل عنه إلى البنوية، وكذلك فعل عبد الملك مرتاض، ومصطلح (Immanence) الذي نقله صلاح فضل إلى الانبثاق ثم عدل عنه إلى الرؤية المنبثقة فيما ترجم المسدي المصطلح ذاته إلى المحايثة ثم عدل عنه إلى الآنية ... "37 مما جعل الترجمة تعيش اضطرابا كبيرا حال دون تأصيل المصطلح وقيام دراسات تأصيلية دقيقة

6-4- غياب التوافق على آليات التأصيل الاصطلاحي

في ظل غياب التوافق على الآليات المعتمدة في تأصيل المصطلحات ظهرت فوضى كبيرة في المصطلحات نتيجة تبدد جهود صناعة المصطلح بين النقاد والمترجمين، وانعدام التنسيق المصطلحي بين الجامعات وبين المجامع اللغوية، وغياب الروح الجماعية، وتعدد مشارب النقاد ومصادرهم واللسانيين ومرجعياتهم، وبروز النعرة القطرية، والجهل أحيانا بأصول علم المصطلح، وانعدام المنهجية الموحدة في التعريب، وتولي دور النشر الشخصية إصدار المعجمات، وعدم وجود هيئة عربية قومية يقتصر العمل فيها على الميدان المصطلحي وتأصيله، كل ذلك فتح المجال أمام سيادة الارتجالية، والحماسة، أو الفردية وادعاء سبق، والريادة، والخلط بين الشرح والتفسير مما انعكس على غياب المبادئ المصطلحية³⁸، فكل وكيف ينظر إلى المجاز والتعريب والاحياء والنحت والترجمة خاصة الاحياء الذي رفضه بعضهم بحجة أنه يفسد تمثيل المفهوم الجديد والحلي على حد سواء كما لا يمكن إعادة توظيف المصطلح القديم وتخصيصه إذا كان موظفا لأن ذلك يؤدي إلى مشترك لفظي غير مرغوب فيه بالإضافة إلى سوء الفهم³⁹، وهو ما يجعل أمر التوافق ضرورة ملحة لضمان تأصيل متوازن يتفق عليه جميع المتخصصين وتدعو إليه المجامع في مؤتمراتها والباحثون في بحوثهم، وبذلك نضمن تأصيلا يراعي الخصوصية ويعترف من المنجز الحداثي ويوجد صلة منهجية بينهما في ظل التأثير والتأثير للوصول إلى رؤى تبعث المنجز التراثي وتستفيد من التراكم اللغوي والبلاغي الكبير .

خاتمة

حاولنا في هذا المقال معالجة قضية التأصيل الاصطلاحي في النقد العربي المعاصر حيث توصلنا إلى أن التأصيل الاصطلاحي يحتاج إلى جهد كبير وتنسيق مستمر للموازنة بين تراكم معرفي أحدثه المنجز الاصطلاحي النقدي المعاصر وتراكم معرفي مبثوث في التراث العربي، بل التأصيل أصبح يستدعي البحث في توحيد آليات التأصيل بعيدا عن التحرر من التراث أو الانكفاء عليه، وهو ما يحتم علينا توحيد مفاهيم علم المصطلح وآليات صناعته، وإنشاء هيئات متخصصة تبحث في توحيد هذه الآليات وهو ما سيقودنا في نهاية الأمر إلى إيجاد علائق بين المنجز الحدائلي والمنجز التراثي بل هو ما يفتح المجال أمام تأسيس نظريات تثري الدرس النقدي المعاصر مستمدة من تراكم معرفي أصيل، فيكون بذلك اسهاما في الدرس النقدي الإنساني وتأكيد على ثراء ثقافات الأمم وإمكانيات استفادة بعضها من التراكم المعرفي واللغوي للبعض الآخر في حيز التكامل الإنساني المراعي للخصوصيات واختلاف المراجع والمشارب.

الهوامش والاحالات

- 1 - ابن منظور ، لسان العرب، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، (د.ت) ، ج13 مادة أصل، ص16
- 2- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، ط8، 2005، ص961
- 3 - ابن فارس أحمد معجم مقاييس اللغة ، تح: عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، 1979م، مجلد1، مادة أصل، ص109-110
- 4 - الزبيدي محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الستار أحمد فراج وآخرون، سلسلة التراث العربي، وزارة الإعلام، الكويت، 1965م، ج27، تح: مصطفى حجازي ، 1993، مادة أصل، ص447
- 5- نفسه، ص452
- 6- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1994، ج1، ص96-97
- 7- جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، م.س، ج1، ص97
- 8- م.س، ج1 ص98
- 9 -ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2007، ص82
- 10 - م.ن، ص82
- 11- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، م.س، ص82
- 12- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000ص12
- 13- م.ن، ص13

- 14- محمد عابد الجابري، المتقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، م.س، ص 13
- 15- م.ن، ص 13
- 16- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 83
- 17- سعد البازعي، استقبال الآخر- الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 45-46
- 18- م.ن، ص 46
- 19- سعد البازعي، استقبال الآخر- الغرب في النقد العربي الحديث، م.س، ص 46-47
- 20- م.ن، ص 47
- 21- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط2، 1986، ص 11
- 22- م.ن، ص 11
- 23- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، م.س، ص 11-12
- 24- محمد عابد الجابري، نحن والتراث-قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط6، 1993، ص 14
- 25- م.ن، ص 14
- 26- محمد عابد الجابري، نحن والتراث-قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، م.س، ص 14
- 27- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 12
- 28- م.ن، ص 12
- 29- م.ن، ص 12
- 30- علي حسين يوسف، إشكاليات الخطاب النقدي العربي المعاصر، الرسم، بغداد، العراق، ط1، 2015، ص 177
- 31- م.ن، ص 179
- 32- م.ن، ص 181
- 33- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1994، ص 9-81
- 34- م.ن، ص 82-117
- 35- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، م.س، ص 168-258
- 36- علي حسين يوسف، إشكاليات الخطاب النقدي العربي المعاصر، ص 193
- 37- م.ن، ص 143-144
- 38- وليد محمد السراقي، الترجمة المشوهة وفوضى المصطلح اللساني، مجلة العربية والترجمة، ع7، و8 سنة 2012، ص 40
- 39- أحمد مختار عمر، المصطلح الألسني وضبط المنهجية، مجلة عالم الفكر، ع1989، 3، ص 15

المصادر والمراجع

- 1- الجابري محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000
- 2- الجابري محمد عابد ، نحن والتراث-قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط6، 1993
- 3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1994، ج1.
- 4- الزبيدي محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الستار أحمد فراج وآخرون، سلسلة التراث العربي، وزارة الإعلام، الكويت، 1965م، ج27، تح : مصطفى حجازي ، 1993، مادة أصل
- 5- سعد البازعي، استقبال الآخر- الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004
- 6- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط2، 1986
- 7- علي حسين يوسف، إشكاليات الخطاب النقدي العربي المعاصر، الموسم، بغداد، العراق، ط1، 2015
- 8- فارس أحمد معجم مقاييس اللغة ، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1979م، مجلد1، مادة أصل.
- 9- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، ط8، 2005.
- 10- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1994
- 11- ابن منظور ، لسان العرب، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، (د.ت) ، ج13 مادة اصل.
- 12- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبين المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2007.

الحجاج والخطاب الصحفي المكتوب؛افتتاحية جريدة "الأخبار" المغربية أنموذجاً**The argumentation and the written journalistic discourse ;
the editorial of the Moroccan newspaper "Al Akhbar" as a
model**

أ. سعيد السعدي باحث بسلك الدكتوراه (جامعة شعيب الدكالي، المغرب)

ملخص البحث

نسعى، في هذه الورقة، إلى دراسة آليات الحجاج في الخطاب الصحفي المكتوب عامةً وفي الافتتاحية على وجه الخصوص؛ إذ تتنوع هذه الآليات تبعاً لمقتضيات الموقف، وأهداف المرسل. من هذا المنطلق، تطرح دراسة الخطاب الصحفي المكتوب إشكالاً يتجلى في: طبيعة الآليات والوسائل التي يوظفها الصحفي لإقناع المتلقي، ولمقاربة هذا الإشكال، نتخذ افتتاحية جريدة "الأخبار" المغربية الصادرة بتاريخ 18 ماي 2017، والمعنونة بـ "أدعية ختم الدوري"، متنأً لبحثنا. وننتقل من فرضية تتمثل في أن الافتتاحية تتجاوز مجرد الإخبار إلى محاولة الإقناع برأي أو موقف، معتمدين منهجاً أسلوبياً. ومن أجل بسط القول في إشكالية البحث ومختلف الأسئلة المتفرعة عنه، ننتقل من تعريف الحجاج والخطاب الصحفي المكتوب، مروراً بتحليل آليات الحجاج الموظفة في الافتتاحية، وصولاً إلى استنتاج أهم الخلاصات والملاحظات الوصفية التي توصلنا إليها.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، البعد الحجاجي، الخطاب الصحفي المكتوب، الافتتاحية، الإقناع.

Abstract

In this paper, we attempt to study the mechanisms of argumentation in the written journalistic discourse in general, and the editorials in particular. These mechanisms vary depending on the circumstances and the goals of the sender.

the study of the written journalistic discourse poses a problem which is reflected in the nature of the mechanisms and means used by the journalist to convince the recipient. To approach this problem we take the editorial of the

Moroccan newspaper "Al Akhbar" issued on 18 May 2017 as an object of this study. We proceed from the premise that the opening entails the argumentative aspect, Adopting a stylistic approach

In order to expound on the problematic of the paper and the various questions it begs, we begin by defining the argumentation and the written journalistic discourse. then, we shall analyze the mechanisms of argumentation employed in the editorial. finally, we present the descriptive notes that we have reached.

Keywords: Argumentation, The argumentative dimension, Written Journalism discourse, Editorial, Persuasion.

مقدمة

يكتسي الحجاج أهمية بالغة في حياة الإنسان، فهو ملازمٌ له أينما حل وارتحل. غير أن آلياته وأساليبه تتنوع تبعاً لمقتضيات الموقف، وأهداف المرسل، وخصائص الوسائل المستخدمة من أجل الإقناع. فرغم كون مختلف الخطابات تتضمن طابعاً حجاجياً، إلا أن القدرات الإقناعية تختلف حسب طبيعة كل خطاب وأهدافه. وعليه، تطرح دراسة الخطاب الصحافي المكتوب إشكالاً يتجلى في: طبيعة الآليات والوسائل التي يوظفها الصحافي لإقناع المتلقي، وتتفرع عنه مجموعة من التساؤلات من قبيل:

- هل سعي الخطاب الصحافي المكتوب إلى الإخبار بدرجة أولى، يجعل منه خطاباً إقناعياً بالضرورة؟
- هل هناك خصائص تميزه عن باقي الخطابات؟
- ألا يتعارض التعبير عن رأي الجريدة أو موقفها مع قدسية الخبر؟
- هل تتدخل ذاتية الصحافي في معالجته للخبر، وإلى أي حد؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، نعمل على تحليل مقال افتتاحي صادر بجريدة الأخبار المغربية بتاريخ 18 ماي 2017 ويحمل عنوان: "أدعية ختم الدوري"، لذلك سنتبع منهجاً أسلوبياً لوصف وتحليل الآليات التي استعان بها الصحافي لإقناع المتلقين بصحة طرحه. وننتقل من فرضيات تتجلى في أن:

- الخطاب الصحافي عموماً، والافتتاحية على وجه الخصوص، يتجاوز الإخبار إلى محاولة الإقناع بفكرة أو رأي.
- الافتتاحية لها خصائص تميزها عن باقي المقالات الصحافية الأخرى.
- الصحافي يسلك، في الافتتاحية، خطأً تحريراً يتماشى مع السياسة العامة للصحيفة.

ومن أجل بسط القول في إشكالية هذا البحث ومختلف الأسئلة المتفرعة عنه، سنتناول المباحث الآتية:

المطلب الأول: الحجاج في المفهومين اللغوي والاصطلاحي.

المطلب الثاني: تعريف الخطاب الصحافي المكتوب.

المطلب الثالث: البعد الحجاجي في افتتاحية جريدة "الأخبار" المغربية.

لنذيل البحث بأهم الخلاصات والملاحظات الوصفية التي توصلنا إليها.

المطلب الأول: الحجاج في المفهومين اللغوي والاصطلاحي

1- في اللغة

تتمحور معاني الحجاج، في اللغة، حول الغلبة بالحجج؛ إذ نجد في لسان العرب بمعنى "حَاجَّجْتُهُ أُحَاجُّهُ حِجَاجًا وَمُحَاجَّةً حَتَّى حَاجَّجْتُهُ أَيْ غَلَبْتُهُ بِالْحُجَجِ الَّتِي أَذْكَتُ بِهَا (...) وَحَاجَّهُ مُحَاجَّةً وَحِجَاجًا نَازَعَهُ الْحُجَّةَ (...) وَالْحُجَّةُ الدَّلِيلُ وَالْبُرْهَانُ" (1). أما الزمخشري فيعرفه بـ "احتجَّ على خصمه بحجة شهباء، وبحجج شُهْبٍ. وحَاجَّ خصمه فَحَجَّه، وفَلَانٌ حَصْمُهُ مُحَجَّجٌ، وكانت بينهما مُحَاجَّةٌ ومُتَلَاةٌ. وسلك الحُجَّةَ، وعليكم بالمنهج النيرة، والمِجَاجُ الواضحة" (2)، فمدار الحجاج هو الاختلاف؛ إذ غالباً ما يحاول الفرد إقناع مخاطبه بفكرة أو رأيٍ اعتماداً على حجج بغض النظر عن خطئه أو صوابه.

ولا تختلف القواميس الغربية كثيراً عن هذا الطرح، فقد ورد في le Grand Robert أن الحجاج هو:

"أ - حدث التحاجج، البراعة في الحجاج، التغلب بالحجاج؛

ب - مجموعة من الحجج تؤدي إلى النتيجة نفسها، حجاج قضائي، علمي..؛

ج - فن استخدام، معارضة، مقابلة الحجج في نقاشٍ ما = جدل" (3).

بمعنى أن المحاجج يعتمد مجموعة من الحجج من أجل الدفاع عن قضية ما، في مقابل دحض القضية المعارضة.

2- في الاصطلاح

يعد الحجاج قديماً قدم الإنسان، فكل متكلم يسعى إلى إقناع غيره بكلامه، لذلك فهو يُوظف آلياتٍ معينة لاستمالته، من خلال إقناعه أو التأثير فيه. وسنكتفي، في هذا المطلب، بالحديث عن مفهوم الحجاج عند كل من أرسطو وبيرلمان، باعتبار أن الأول كان سباقاً للتتظير للحجاج، وأن الثاني صاحب نظرية "البلاغة الجديدة" التي تعد المقاربة الذي اخترنا اتباعها في تحليل المتن موضوع الدراسة.

أولى أرسطو أهمية بالغة للخطابة التي أخذت، في عهده، منحى مغايراً لسابقتها سواء عند سقراط أو عند السفسطائيين، وقد عدها: "قدرة أو ملكة نستطيع أن نكتشف بها، على وجه نظري أو تأملي، ما يمكن أن يكون شأنه

الإقناع في كل حالة على حدة" (4)، فقد عد أن هدف الخطابة يتمثل في الإقناع، لذلك نجده حاول الموازنة بين وسائل الإقناع التي تخاطب العقل ووسائل التأثير التي تتوجه للعاطفة؛ إذ يقول: "من بين وسائل الإقناع هناك: - وسائل غير تقنية: وهي تلك التي لا دخل لنا فيها لأنها تعطي مسبقاً مثل الشهود والاعتراف تحت التعذيب، والوثائق وغير ذلك.

- وسائل تقنية: وهي التي يمكن لنا أن نعدّها بأنفسنا، حسب منهج معين...

ووسائل الإقناع التقنية التي تُعطى بواسطة الخطاب، على ثلاثة أنماط: أولها ما يتصل بأخلاق الخطيب، ويقوم ثانيها على الاستعدادات التي يوضع عليها المستمع، في حين يتعلق ثالثها بالخطاب نفسه. (5) من هذا المنطلق، تقوم الخطابة، عند أرسطو، على إنتاج قولٍ تُبنى به الإقناع في مجال المحتمل والمسائل الخلافية القابلة للنقاش، لذلك فهي تتأسس على علاقة بين طرفين، يحاول أحدهما التأثير في الآخر وإقناعه؛ كأن يثبت لديه اعتقاداً أو يملّيه عليه. ولتحقيق هذا الغرض، هناك وسائل، "منها ما يأتي من صورة المتكلم لدى السامع. فإذا كان المتكلم مشهوراً بالأخلاق المحمودة وحبّه للحق وحرصه على العدل (...)، كان حظ الخطاب من الإقناع أوفر (...). ومنها ما يأتي من انفعالات المستمع وعواطفه (...). ومنها، وهو الأغلب الأعم ما يأتي من اللغة ذاتها، (...) أي ما يبينه الخطاب من وجوه الاستدلال المتحقق بالقياس والاستقراء وما يتضمنه من التصديقات". (6)

غير أن أهمية نظرية الحجاج عرفت، بعد أرسطو، انحداراً تدريجياً، ويعود ذلك لأمرين: ارتباط البلاغة بمجال التعبير الأدبي وتراجع الحجاج لصالح البرهان العقلائي؛ "لقد كانت حركة هذا التدهور للحجاج مزدوجة. فهي أولاً داخلية: إذ إن مرحلتَي التنظيم والتعبير في داخل البلاغة صعدتا تدريجياً لمكان عالٍ داخل مجالٍ جديدٍ هو التعبير الأدبي. ثم هي خارجية: إذ فقدَ الحجاج مكانه ليحل فيه البرهان العقلائي، خاصة مع ديكرت. وبالتالي حرمان البلاغة من ذلك الجزء الجوهرى الذي تمثله نظرية الإبداع" (7).

وبالموازاة مع هذا التدهور تزايد الاهتمام بالصور الأسلوبية وتحميل النصوص. فأصبح البحث عن جمالية الخطاب أكثر من الاهتمام بالإقناع الفعلي فيه.

وقد استمر الفراغ، إن صح القول، في مجال الحجاج فترة غير قصيرة إلى أن نشر شايم بيرلمان وزميلته لوسي أولبريشت تيتيكا سنة 1958 مؤلفهما الشهير "رسالة في الحجاج، البلاغة الجديدة"، بالتزامن مع نشر ستيفان تولين لكتابه "استخدامات الحجة"؛ إذ سعى بيرلمان وتيتيكا، في عملهما هذا، إلى إعادة إحياء البلاغة الأرسطية وتطويرها مقابل الدخول "في عملية قطعية مع المنطق البرهاني وفلسفة الوضوح على الطريقة الديكارتية" (8)، فأسسوا لنظرية أطلقوا عليها "البلاغة الجديدة"، وقد تم هذا التجديد بالرجوع إلى الخطابة والجدل الأرسطيين، فوضعا تصورهما للحجاج انطلاقاً من الغاية التي يسعى إلى تحقيقها، إذ أن غاية "كل حجاج أن يجعل العقول تدعن لما يُطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك

الإذعان لدى السامعين، بشكلٍ يبعثهم على إنجاز العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو ما يُفقد على الأقل في تهيئة السامعين لذلك العمل في اللحظة المناسبة" (9)؛ فالتكلم لا يقدم للمستمع مسلماتٍ ينبغي عليه الإقرار بها، ولا تستدعي النقاش أو الاعتراض، وإنما يعرض عليه أموراً محتملة، يحاول، من خلال استثمار المقام ومن خلال اعتماد تقنياتٍ حجاجية، أن يجعلها فرضياتٍ راجحةً على غيرها تدفع هذا المتلقي إلى أن يقتنع بها.

ومن هنا، يظهر أن الحجاج، عند بيرلمان، يقترن من الخطابة لأن كلاهما يفترض وجود مخاطبٍ أو مستمع سواء أكان مباشراً أم غير مباشر، في حين يتعد عن الجدل رغم أن كلاهما يقوم على الاستدلال، ويرجع ذلك إلى أن مقدمات الجدل تفضي إلى نتائج يقينية بالضرورة، في حين أن الحقيقة في الحجاج ذاتيةٌ ونسبية، ومرتبطةٌ بسياقٍ معين، وموجهةٌ إلى مخاطبٍ محدد.

وإذا كانت نظرية الحجاج، عند بيرلمان، تنبني على استخدام تقنياتٍ حجاجيةٍ من قبيل: حجة السخرية، حجة التعريف، النموذج وعكس النموذج، التمثيل، الاستعارة، ويكون الهدف من هذا الاستخدام إقناع المخاطب بصحة طرح المتكلم، ودفعه إلى الاقتناع بوجهة نظره والتصديق بها، فإن للحجاج "منطلقات حجاجية، ينظر إليها، باعتبارها مسلمات يقبلها المستمع" (10). وتدور هذه المنطلقات على مقدمات *prémises* تنقسم إلى نوعين:

- ما يدور على الواقع: وهي الوقائع، والحقائق، والافتراضات.

- ما يدور على المفضل: وهي القيم، وتراتب القيم، والمواضع.

المطلب الثاني: تعريف الخطاب الصحفي المكتوب

ظهرت الصحافة المكتوبة كوسيلة اتصالٍ تُسهل في نقل الأخبار، وقد تعددت تعريفاتها وتنوعت تبعاً لرؤية كل باحثٍ ومنطلقاته الفكرية، فهناك من يعدها: "جمع الأخبار ونشرها، ونشر المواد المتصلة بها في مطبوعات، مثل الجرائد و المجلات والرسائل الإخبارية، والمطويات، والكتب، وقواعد البيانات المستعينة بالحسابات الالكترونية. أما الاستعمال الشائع للصحافة فينحصر في إعداد الجرائد، وبعض المجلات، وإن كان يمكن أن يتسع ليشمل باقي صور النشر الأخرى." (11) وهناك من يخلص إلى "أن الصحافة هي فن ووظيفة، مهمتها تقديم الأخبار والمعلومات والحقائق إلى الرأي العام، فضلاً عن مسؤوليتها في توجيه الرأي العام وتبصيره وتناقل أخباره وآراءه ومواقفه والاستجابة لرغباته." (12)

في حين نجد فريزر بوند يُعرف الصحافة بكونها "جميع الطرق التي تصل بواسطتها الأخبار، والتعليقات عليها، إلى الجمهور، وكل ما يجري في العالم من وقائع وأحداث تمم الجمهور أو تتصل بحياته، وكل فكرٍ وعملٍ تثيره تلك الجريات." (13)

ويلاحظ من مختلف التعريفات أنها تتقاطع في اعتبار الصحافة مجموعة من الأخبار التي يتم جمعها ونشرها عبر الجرائد والمجلات وغيرها. هذا التقاطع يقودنا إلى تحديد مفهوم الخطاب الصحفي المكتوب الذي لا يعدو أن يكون كل منتجٍ مكتوبٍ بالجرائد والمجلات سواء أُنتج من قبل الصحفيين أو الأدباء أو غيرهم؛ لذلك يمكن القول إنه يتغذى على

خطاباتٍ أخرى (سياسية، علمية..). ورغم ذلك، ف"التحليل الصحافي يفرض تقييم خصوصية الخطاب الصحافي والطريقة التي يتميز بها عن باقي الخطابات الاجتماعية" (14).

وعليه، يتميز الخطاب الصحافي المكتوب بالبساطة في الأسلوب نظراً لمراهنة الجرائد على إيصاله لأكبر شريحة من القراء على مختلف مشاربهم، لذلك كانت تضع (الجرائد) في حسابها المستوى الثقافي للمتلقين، فضلاً عن المضامين المتنوعة، منها: السياسية والاقتصادية والرياضية والإعلانية والفكاهية..، فـ "صار الإنشاء الصحافي على إجماله واضحاً مقسماً مبوباً، خالياً من المقدمات والخاتامات، بلا تسجيح ولا تورية أو تفخيم" (15). كما يتصف بعنصر الجدة، لأن الصحف تسعى، دائماً، إلى السبق الصحافي من خلال الإسراع إلى نشر المستجدات. وقد نتج عن هذا الأمر السقوط في التكرار والنمطية بالإضافة إلى بعض الأخطاء اللغوية والإملائية التي أصبحت شائعة، وخصوصاً في بعض المقالات التي تتخذ ركناً ثابتاً في الجريدة، وتُحرر بصفة يومية ومن قبل الكاتب نفسه.

المطلب الثالث: البعد الحجاجي في افتتاحية جريدة "الأخبار" المغربية.

نموذج افتتاحية يومية "الأخبار" المغربية، الصادرة بتاريخ 18 ماي 2017، بعنوان "أدعية ختم الدوري"، لكاتبها حسن البصري.

إن أول ما يطاتنا هو العنوان الذي يعد من أهم العناصر الموازية للنص، ورغم كون مختلف الدراسات أولت أهمية للمتن على حساب العنوان، فإن سائر الجرائد تولي للعنوان عناية خاصة، نظراً لما يمثله من إثارة بالنسبة للقارئ؛ فبالأحرى إن كان عنوان افتتاحية، والعنوان الذي بين أيدينا: "أدعية ختم الدوري"، يتخذ شكل جملة اسمية تتكون من مبتدأ معرف بالإضافة، وخبر مضمّر. هذا الإضمار يرجع إلى مقصدية الصحافي في جعل الأدعية عنصراً أساسياً من العناصر الموازية للمتن النصي، وأدعية الختم معروفة في المناسبات والحفلات؛ إذ تحيل لفظة "أدعية" على الحقل الديني، لكن عندما أضيفت إليها كلمة "ختم"، توقع المتلقي أنه أمام حفل تخللته وليمة وانتهى بطقس الدعاء، غير أن الصحافي عدل عما يتوقعه المتلقي عادة، فأضاف لفظة "الدوري"، فرسم لنا صورةً ساخرةً عبر الاستعارة التهكمية، من خلال استبدال لفظة "الوليمة" بـ "الدوري"، ليرسخ في ذهن المتلقي معنى ذا طابع مادي يتجسد في الأفراح وما يحيط بها من أكلٍ وشرب، لتنتهي بالدعاء. الشيء الذي يوحي بطغيان الجانب المادي على الجانب الفرجوي في الدوري الاحترافي المغربي، وهو ما ينقلنا إلى متن المقال.

لقد استهل الصحافي مقاله بالحديث عن قرب انتهاء الدوري الاحترافي لكرة القدم، وما يرافق ذلك من طقوس الدعاء من مختلف الفاعلين الرياضيين، كلٌّ من موقع مسؤوليته. وقد استعان بمجموعة من الصور البلاغية التي صاغها في قالبٍ ساخرٍ؛ إذ افتتح مقالته بالقول: "يوشك الدوري الاحترافي في كرة القدم على نهايته، يستعد الحراس الخصوصيون لإغلاق الدكاكين الرياضية وتسريح اللاعبين والأعوان" (16).

سعى الكاتب في البداية إلى تأطير الموضوع الذي يخوض فيه، فوظف مفهوم مجاورة خاص بالعلاقة بين المعوَّض (المكثي به) والمعوَّض عنه (المكثي عنه)؛ إذ ذكر الصفة (الحراس الخصوصيون) وأراد الموصوف (رؤساء الفرق) على سبيل التعريض الذي يناسب القصد العام للخطاب، المتمثل في السخرية من الجو العام الذي يسود البطولة الوطنية؛ فهي بطولة وُلجت عالم الاحتراف في حين أنها لازالت تعاني مشكلاتٍ كثيرةً على مستوى التسيير. كما عززت الاستعارات التي استدعاها الكاتب ترسيخ الطابع الساخر لخطابه، وذلك من خلال استبدال "النوادي الرياضية" بدكاكينٍ لعلاقةٍ مشابهةٍ بينهما تتجلى في اعتبار كليهما محلات للبيع والشراء. ولم يقف عند هذا الحد، بل جعل اللاعبين تحت رحمة الرؤساء نظراً لأنه يمكن الاستغناء عنهم في أية لحظة، لذلك عمل على اختيار لفظ (تسريح) الذي يتناسب مع "المياومين" أو "العمال"، ونسبه إلى اللاعبين، ليظهر حجم نفوذ هؤلاء المسؤولين، وسلطوتهم في التسيير؛ فمثلاً يسهل على أرباب المعامل تسريح العمال، يحدث الأمر نفسه مع اللاعبين.

وليبرز حجم الفساد الذي ينخر جسم كرة القدم، وظف لفظة "يستعد" الدالة على أن الأمر الذي سيُقدّم عليه يحتاج إلى إعداد وتخطيط في إشارة منه إلى أن هذا الفساد مدبّر، ومن الأمور المخطط لها؛ إذ تُوهم كلمة "الكوعين"، في عبارة "غسل اليدين إلى الكوعين من وسخ كرة محشوة بهواء فاسد..." (17)؛ تُوهم المتلقي بأن الرؤساء يستعدون للوضوء، لكنه يأتي بكلام مخالف لهذا التوقع، فالوسخ الذي يلزم التطهر منه هو الفساد المالي المستشري في الوسط الكروي. وللمبالغة في وصف مقدار هذا الفساد والتأكيد على أن مجال كرة القدم مرتعٌ للفساد، اعتبر بأن الكرة محشوة بهواءٍ فاسد. لعل تواشج الاستعارات، في قالب موسيقي، يستفز ذهن المتلقي ويجعله يبحث عن الرابط بين الفرق الرياضية والدكاكين التجارية من جهة، وبين اللاعبين والعمال من جهة أخرى، ومن ثمة، اقتناعه بالارتجالية والعشوائية في التسيير الرياضي، وكون شغل المسيرين هو الربح المادي وليس الارتقاء بالرياضة عموماً، وكرة القدم على وجه الخصوص، إضافةً إلى تصوير طابع الفوضى الذي يعم هذا الميدان، والنتائج عن غياب المراقبة والمحاسبة.

إن حجاجية الاستعارة تتمثل في إشراك المتلقي في بناء المعنى ومن ثمة الاقتناع به؛ فـ "هذا اللهث وراء المعنى الضمني هو في الحقيقة استدراجٌ للمتلقي للاشتراك في بناء المعنى الذي ينص عليه النص أو يستنهضه، وذلك بإمالة اللثام عن المعنى المطوي في ركنٍ من أركان الصورة...، هو معنيٌ جديدٌ بالنسبة إلى المتلقين." (18)

ولكي يقنع صاحب المقال المتلقي بموقفه، استشهد بأقوال مجموعة من الفعاليات الرياضية كاللاعبين الاحتياطيين والحكام وغيرهم، ليعطي مصداقية أكبر لطرحه؛ لأن الاستشهاد "يلعب دور تقوية درجة التصديق بقاعدة ما معلومة، من خلال تقديم حالاتٍ خاصةٍ توضح القول ذا الطابع العام" (19). وعليه، فإن الاستشهاد يؤدي به من أجل التوضيح من جهة، ومن أجل تعضيد الحجة وجعلها أكثر حضوراً في ذهن من جهةٍ أخرى. فالصحافي، وإن كان يحاول إقناع المتلقي بموقفه المتمثل في العشوائية في التسيير الرياضي والفساد المالي فيما يتعلق بالصفقات، إضافةً إلى سلطوية مسيري الفرق الرياضية وتحكمهم في رقاب المتدخلين في اللعبة، فإننا نجد أنه يستشهد بكلام ذلك المنخرط الذي يتمنى توفر فريقه على

مسيرٍ يجتمع فيه ما تفرق في غيره؛ من ثقافةٍ ونسبٍ وغنى، دون الاهتمام بمصادر ثروته. يقول المنخرط: "اللهم ارزق فريقي رئيسٍ من أرقى العائلات، حاصلٍ على أعلى الشهادات، يمتلك أعلى السيارات وفي رصيده احتياطيٌّ بملايين الدولارات، لا يهم إن كان من هواة غسل الأموال أو تخنيطها، وفي عهده يقضي الفريق شهر العسل في أفضل المنتجعات" (20). وهكذا، يبني المنخرط نموذجاً لرئيس الفريق الذي يتمناه أن يكون شخصاً مثقفاً ومن أسرةٍ راقيةٍ، وإن كان يتصف ببعض الصفات السلبية، فهدفه لا يكمن في البحث عن رئيسٍ مستقيم، ولا في التنقيب عن مصادر ثروته، بقدر ما يهمه توفر الفريق على السيولة المالية التي تمكنه من أداء مستحقات اللاعبين والإداريين وغيرهم؛ وهو بهذا يتجاوز الحديث عن الشخص العادي في محاولةٍ منه لتشديد نموذج الرئيس الفريد الذي يمتاز بخصالٍ حميدةٍ ونادرةٍ، وحث المتلقي على اتباع الفضائل وتجنب الصفات غير المقبولة في هذا النموذج، ومن ثمة الاقتناع بكونه "مثال يحضر باعتباره واجب التقليد" (21).

أما عندما قال: "لا يهم إن كان من هواة غسل الأموال أو تخنيطها"، فقد أحيا الاستعارة الميتة المتجسدة في غسل الأموال؛ إذ جعل الأموال كالميتة التي تكون نجسةً غير أنها تُطَهَّر بغسلها، ولأن هذا الاستعمال شائع، أحيا الاستعارة بقوله: "أو تخنيطها"، لكي يؤكد على ديمومتها واستمراريتها. في حين سعى، من خلال قوله: "وفي عهده يقضي الفريق شهر العسل في أفضل المنتجعات"، إلى استبدال مفردة "العريس" الذي يقضي أسعد أيامه، وهي شهر العسل، في أفضل الأماكن وأجملها بـ "الفريق" الذي يتمناه فريقاً منسجماً دون مشاكل ماديةٍ تحت إمرة هذا الرئيس. وقد لجأ إلى هذه الاستعارات الساخرة لإقناع المتلقي بتصوره لطبيعة الفريق الذي يحلم به. ولكي يُصبغ الطابع الديني على هذا الدعاء الساخر ويخلق جزءاً موسيقياً يشد انتباه المتلقي، وشَّح كلامه بالسجع (العائلات/ الشهادات)، (السيارات/ الدولارات/ المنتجعات)، على غرار الأدعية الدينية التي تختتم بها المناسبات.

الأمر نفسه، يحدث مع المدرب الذي يجد نفسه خاضعاً لسلطة الرئيس ومهدداً بشبح الإقالة، لأن مصير بقائه مرهون بتحقيق نتائجٍ إيجابيةٍ، لذلك تُلقب، حسب الصحافي، لا يملك إلا ترديد هذا الدعاء: "اللهم اجعلني مُحَصَّنَ الخطوط الدفاعية، واجعل الشوط الثاني شوطي دون سواي من المديرين، ولا تجعل شبح الهزائم يدامني في وحدتي، ولا تتركني عرضةً للهجمات المضادة، ومكّني اللهم من كل الشهادات ما ظهر منها وما بطن" (22).

يظهر، من خلال هذا الدعاء، توظيف مجموعةٍ من الأساليب القائمة على الاستبدال، بغية إقناع المتلقي والتأثير فيه؛ فلنرى كيف يُظهر المدرب خوفه من الهزيمة، وأثرها على وضعيته أضاف (الهزائم) إلى (الشبح)، من خلال عدوله عن الحديث عن الشبح وربطه بأمرٍ خارقٍ للعادة ليس له وجود مادي، ويصعب التعامل معه ومواجهته، إلى استبداله بالهزائم للتشابه القائم بينهما، وذلك رغبةً منه في إقناع القارئ واستمالاته، وإعداده لتقبل الهزيمة لأنها إن حصلت فهي خارجةٌ عن إرادته وتتجاوز حدود طاقته. وللإمعان في تبرير الأمر، جعل عنصر المفاجأة عاملاً حاسماً في الهزيمة، فاعتبرها كالفرقة أو الكومندو الذي يقوم بعملياته دون سابق إنذار، مستبدلاً لفظة "الكومندو" بـ "الهزائم" إمعاناً منه في تبرير أسباب الهزيمة.

لينتقل الكاتب إلى الحديث عن اللاعب الاحتياطي الذي يدعو ربه لكي يُعده عن تحمل أية مسؤولية في ما يمكن أن تقول إليه الأمور، فيقول: "اللهم اجعلني غائباً يوم النكبات، أسير كرسي البدلاء بعيداً عن سؤال المردودية.."(23). لذلك أضاف (كرسي البدلاء) إلى لفظة (أسير)، فجمع بين لفظتين متباعدتين معجمياً، وبذلك انزاح عن الاستعمال العادي للغة، وخالف توقع القارئ الذي كان ينتظر استعمال مفردات من قبيل الحبس أو السجن. وجعل (الكاتب)، بذلك، كرسي الاحتياط بمثابة السجن، لما يتصف به كلاهما من المكوث والملازمة؛ إذ يصعب على اللاعب الاحتياطي مغادرة دكة البدلاء شأنه شأن الأسير الذي تحرم عليه مباحرة السجن، وهو ما يطرح مفارقةً هنا؛ إذ يتمنى اللاعب ملازمة كرسي الاحتياط مخافة المساهمة في الحصول على نتيجة سلبية والتعرض للمساءلة، وهو عكس ما يتمناه كل لاعب احتياطي ألا وهو مشاركة زملائه اللعب داخل الميدان. وهذا ما تعتمد الكاتب إبرازه للتدليل على التناقضات الحاصلة، ومن ثم إقناع المتلقي بأن الأمور ليست على ما يرام؛ فكل شيء يحدث عكس المعتاد، فهذا هو اللاعب الاحتياطي يتصف بالتواكل، إذ يتملص من المسؤولية في حالة الهزيمة ويطمح إلى الحصول على منحة في حالة الفوز، رغم أنه لا يساهم في تحقيق هذا الانتصار.

لينتقل، بعد ذلك، إلى عرض دعاء حارس المرمى المتخوف من الهزيمة الذي يقول: "اللهم إنا نعوذ بك من هجوم بالأسلح الحي، ومن تسديدات أرض جو.."(24)؛ إذ يتعوذ بالله من هجوم خطير يهدد مرماه، فهو في الشدة بمثابة هجوم العدو بالأسلح الحي، لذلك استعمل عبارة "الأسلح الحي" لوصف الخطورة الكبيرة التي يشكلها هذا الهجوم، كما بالغ في تضخيم حجم الخطر الذي يواجهه فاستبدل "المحاولات التهديدية" بعبارة "هجوم بالأسلح الحي" ليوضح حجم الضرر الذي يمكن أن يحدث في حالة إذا ما تكللت هذه المحاولات الهجومية بالنجاح، كما أنه متح من حقل معجمي مألوف عند المتلقي. وهو ما زاد في تأكيده من خلال اختيار لفظة "أرض جو" وإضافتها إلى "تسديدات"، مستبدلاً بذلك لفظة "الكرة" لأن اللفظة الأولى تبدو أكثر ملاءمة للتعبير عن الوضعية التي يوجد فيها هذا الحارس، والتي تستدعي تعاطف القارئ و تضامنه، ومن ثم اقتناعه بما يُعرض عليه.

غير أن الكاتب لم يكتف بالاستعارات اللغوية من خلال استبدال ألفاظ بأخرى لعلاقة مشابهة بينها، بل استنجد بنظيرتها المفهومية لشد انتباه المتلقي وإشراكه في عملية إيجاد العلاقة بين مجال الحرب ومجال كرة القدم؛ فلنرى كيف يصور تخوف حارس المرمى من الهزيمة عمل على بنينة مجال الرياضة باعتباره مجالاً هدفاً، من خلال مجال مصدر وهو مجال الحرب. فعند حديثه عن استعارة "لعبة كرة القدم حرب"، وظف عبارات تنتمي إلى معجم الحرب، مثل: (هجوم بالأسلح الحي، تسديدات أرض جو..)، للحديث عن كرة القدم. وليس غريباً أن نجد أن جزءاً كبيراً من الشبكة التصورية التي تقابل فكرة المعركة ينطبق على فكرة اللعب (الهجوم، الأسلح، تسديد، الأسلح الحي..)؛ إذ تُعد لعبة كرة القدم لعبة شعبية تتميز بالندية والتنافسية، وتتخذ الملعب وعاءاً لها، كما أنها تنتهي بفوز الفريق الأقوى الذي يلعب بخطة محكمة ويستطيع السيطرة على أرضية الملعب، شأن ذلك شأن المعركة التي ينتصر فيها الجيش الذي يمتلك أسلحة متطورة ويجيد التخطيط والمناورة.

من هذا المنطلق، يمكن القول: "إن التصورات التي تتحكم في تفكيرنا ليست ذات طبيعة ثقافية صرفة. فهي تتحكم، أيضاً، في سلوكياتنا اليومية البسيطة بكل تفاصيلها. فتصوراتنا تُبنين ما ندركه وتُبنين الطريقة التي نتعامل بواسطتها مع العالم، كما تُبنين كيفية ارتباطنا بالناس" (25). لذلك، يسعى الكاتب، من خلال توظيفه لاستعارات تنتمي إلى مجال الحرب في مجال كرة القدم، إلى تقريب المعنى من ذهن المتلقي وبالتالي إقناعه بطرحه، لأن هذه الاستعارات تكون أكثر تداولاً عند المتلقي في مجالها المصدر (الحرب)، وعليه يقتنع بكون لعبة كرة القدم لعبة دهاءٍ ومناورةٍ، وتبيح استعمال مختلف الأسلحة في سبيل تحقيق الفوز.

أما عندما انتقل إلى دعاء المكلف بالأمته الذي تتعدد اختصاصاته بين نفخ الكرات وجمع قمصان اللاعبين وشحن هواتفهم، والذي يقول: "اللهم لا تبليتنا بتسديداتٍ تخطئ المرمى، فتزيد من شتات الكرات، اللهم لا تدع في غرف اللاعبين ماءً بارداً إلا أدفأته، ولا تحرم سائق الحافلة من مؤنثته الشهيرة للنفحة، حتى لا يختل توازن عقارب دماغه، فينظم الشعراء الصعاليك قصيدة "غَلاشُ الكَارُ مَا جَاشُ.." (26)، فقد اتكأ على أسلوبٍ إنشائيٍّ طليٍّ؛ فكثيراً ما تُبنى الحجج بأساليبٍ إنشائيةٍ ويرجع الأمر لما توفره من إثارةٍ وما تستدعيه من أحاسيس، فهي تخاطب المشاعر وتشحنها بطاقةٍ حجاجيةٍ هامة، فإثارة العواطف من مرتكزات الحجاج وهو ما يطلق عليه أرسطو "الباتوس". وقد تمثل هذا الأسلوب في النهي الذي خرج عن غرضه الأصلي إلى الدعاء (اللهم لا تبليتنا/ لا تدع / لا تحرم..)، وهو ما يبين ضعف موقف المتكلم الذي يمكن تأويل خطابه بمعنيين؛ المعنى الظاهر الذي يقصد منه تضرعه إلى الله لكي يسهل أمور زملائه من: جامع الكرات ومكلفٍ بالمرافق الصحية للفريق وسائق الحافلة. أما المعنى المضمّر فيتجلى في عدم الاطمئنان لرد فعل المسؤولين الذي لا يمكن توقعه، مما يجعل الأمور تبدو عبثيةً ويبدو كل شيءٍ محتملاً، لذلك ربط مصير الفريق بالحالة المزاجية للسائق؛ لأنها إن كانت سيئةً يمكن ألا يحضر الفريق. فهو عندما قال: "فينظم الشعراء الصعاليك قصيدة "غَلاشُ الكَارُ مَا جَاشُ.."، استحضّر واقعةً من المشهد الرياضي المغربي تعود أطوارها إلى الموسم الكروي 1972-1973؛ عندما كان فريق المغرب الفاسي يتصدر فرق البطولة في كرة القدم، وفي الدورة الأخيرة لم ينتقل إلى مدينة الدار البيضاء لإجراء المقابلة أمام فريق الوداد البيضاء الذي كان يصارع من أجل البقاء في القسم الأول؛ مما جعل التأويلات تتناسل؛ فلاعبو الفريق الفاسي وأنصاره برروا الأمر بكونه يتعلق بالاحتجاج على جامعة كرة القدم وعلى التحكيم، في حين رأى فيه الخصوم تواطؤاً مفضوحاً لتجنّب فريق الوداد النزول إلى القسم الثاني، وهو ما حدا ببعض الجماهير إلى التغني بأغنية: "غَلاشُ الكَارُ مَا جَاشُ مَنْ فَاسُ..".

لعل حجاجية التناص تكمن في الإضافة التي بمنحها استدعاء نصوصٍ سابقةٍ إلى النص الحالي؛ إذ يُعد هذا الاستدعاء بمثابة تعزيزٍ لقول الكاتب وتدعيمٍ له، وسبيلٍ لإقناع المتلقي بطرحه، فـ "التناص وسيلةٌ من الوسائل الحجاجية الهامة، بالنظر إليه من زاوية الاستشهاد بالنصوص السابقة؛ استشهاداً مباشراً أو ضمناً من ناحية، ودوره في توجيه رأي

المتلقي من ناحية ثانية، ولعل الخبرات التي يرصدها في النصوص السابقة، ويجسدها في النص الحاضر بتقنيات عالية الجودة والإبداع الدليل المطمئن على هذه الأهمية." (27)

غير أن الكاتب يعود للحديث عن الفساد الذي ينخر جسد الأندية الكروية، من خلال استعمال علاقات مجاورة، كما جاء على لسان المنظمين: "اللهم إنا نشكو إليك طواير المشجعين، وتذاكر الظلاميين وتجار السوق السوداء.." (28)، فلكي يعبر عن الفوضى التي تسود الملاعب وسوء التسيير الذي تعرفه، ذكر الحال به "تذاكر الظلاميين" و "تجار السوق السوداء"؛ فالظلام يستلزم التخفي والتخفي يستلزم القيام بأمر غير مشروعة، وقصد الحال عليه المتمثل في بيع تذاكر المباريات بطرق غير قانونية، مما يؤدي إلى تضرر المداخل المالية للفرق من المباريات، كما ينجم عنه تضارب في أسعار التذاكر، مما يجعل المتفرجين يقتنونها بأثمان مضاعفة.

وتتجلى القوة الحجاجية للكناية في قدرة التسمية التي تبرز جانب الشيء الذي يهم المتحدث، كما أنها تسمح لنا بتصور المكنى عنه من خلال ارتباطه بالمكنى به. وهكذا، ف"تجار السوق السوداء" كناية تبخيسية تربط بين سوء التسيير والجانب السلبي للتعامل المالي، فهي إذن خلقة رموز أكثر من المجازات الأخرى، تجعل المتلقي يتوصل إلى علاقتها بالمكنى وبالتالي الاقتناع بحجيتها؛ فهي "تكثف حجة قوية". (29)

والمثير في الأمر أن كل شخص، له علاقة بأندية كرة القدم، يمتلك أدعية خاصة به، وتُمثل طوق نجاة له؛ فحتى مدربو الفئات الصغرى يلهجون بدعاء مختلف عن غيرهم؛ إذ يقولون: "اللهم ليّن علينا قلب الرئيس واجعله يا رب رئيساً لنا لا علينا. اللهم إننا مستعدون للعمل من الفجر إلى الغسق مقابل كسرة من الخبز والستر.." (30)؛ فنظراً لكونهم يأتون في آخر اهتمام المسؤولين، نجد أن سقف طموحاتهم منخفض، إذ لا يطالبون سوى بالقليل في مقابل عمل كثير، كما أنهم يدعون ألا يكون هناك حيف وتمييز في معاملتهم؛ من خلال تشبيه أنفسهم باللاجئين الذين غالباً ما يعانون من سوء المعاملة في البلدان المستقبلية، كالاحتجاز والتعذيب، وقد يصل الأمر حد الترحيل.

إن لجوء الكاتب إلى المماثلة في عبارة "اللهم لا تجعلنا لاجئين في نادينا ولا تجربنا على محاسبته وفق اتفاقيتي جنيف ووارسو" (31)، من خلال المماثلة بين حدي التشبيه (مدربو الفئات الصغرى = اللاجئون)، يوضح الدعوى التي يبسطها، والمتمثلة في العشوائية في التسيير والتعسف في معاملة الغير؛ فهؤلاء المدربون يضعون أكفهم على قلوبهم خوفاً من معاملتهم معاملة مذلة أو أن يتم الاستغناء عنهم، وهذا أكثر ما يخشونه. وعليه، يتضمن هذا النوع من التشبيه طاقةً حجاجية كبيرة تتمثل في استفزاز ذهن المتلقي ودفعه إلى الكشف عن وجه الشبه الكامن بين حدي التشبيه، لأن التشبيه يمثل ضرباً من القياس؛ "فالتسليم بالمقدمتين الصغرى والكبرى يقود المتلقي إلى التسليم بالاستنتاج، بل إن قوة التشبيه أو الاستعارة تأتي من قدرتهما على التقريب بين عنصرين من نظامين مختلفين، مع محاولة طمس ما بينهما من فروق". (32)

ولكي يعزز الكاتب طرحه جعل هؤلاء المدربين يدعون الله لكي لا يدخلوا في نزاع مع الرئيس ويلجؤوا إلى المحكمة طلباً لإنصافهم، وهو ما جعله يستدعي بعض الاتفاقيات الدولية على سبيل التناص؛ وهما اتفاقيتا جنيف التي

أبرمت للحد من الحروب والدفاع عن المستضعفين من مدنيين ومرضى وأسرى وناجين من الحرب، واتفاقية وارسو الخاصة بالنقل الدولي. فالكاتب تحدث عن محاكمة الرئيس على سبيل السخرية لا غير، لأن الرئيس يمثل عنصر سلطة على غيره (مدربو الفئات الصغرى)، فكيف لهم أن يحاكموه وهم لا يملكون حولاً ولا قوة، فبالأحرى محاكمته طبقاً لبعض الاتفاقيات الدولية. وما يعزز هذا الطرح هو دعاؤهم له بالقول: "إن كان الرئيس محسناً فزد في إحسانه وإن كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته" (33)؛ ففي هذه المقابلة بين الحجتين توظيف مفردات متضادة، الأمر الذي يُسهم في إيضاح المعنى وإضفاء صبغة جمالية على القول؛ مما يشد انتباه المتلقي ومن تم اقتناعه بما يُعرض عليه، كما أن هذه المقابلة تمده "باحتمالات الخطاب، حتى يتبينها جميعاً، ويميز بينها، ثم يختار ما يوافق قناعته" (34)، فضلاً عن أن اقتراحها بأسلوب الشرط يزيد تأثيراً من خلال ربط تحقق النتيجة بالسبب.

غير أن الأمر لم يقف عند هؤلاء المتدخلين في اللعبة، بل امتد ليشمل الحكام الذين يستخرون الله قبل الدخول إلى أرضية الملعب، أما زملاؤهم الذين لم يجدوا عملاً، فإنهم يحسون بالظلم، لذلك يتوجهون إلى الله لكي ينصفهم وينتقم من كان سبباً في عظالتهم؛ فيرددون: "إلهي إن مدير مديرية التحكيم قد بغى علينا وتجبر وأنت الحكم العدل، فأنزل عليه يا رب بلاءً يعجز عن دفعه.

اللهم أبعد عنا أشرار الملاعب ونحنا من سماسرة المباريات، اللهم اشرح صدورنا ونور قلوبنا ووسع في رزقنا ولا تجعل منحة الجامعة مجرد صدقة جارية، اللهم لين قلب أعضاء غرفة المنازعات وطهر قلوب لجنة الأخلاقيات، اللهم لا تجعلهم من الذين آمنوا ثم كفروا" (35).

لعل لجوء هؤلاء إلى الله لكي يقتص لهم من مدير مديرية التحكيم يبين سطوته عليهم وعدم قدرتهم على مواجهته؛ وما يؤكد موقفهم الضعيف هو توسلهم إلى الله لكي يبعد عنهم بعض المشوشين الذين يمكن أن يخلقوا لهم المتاعب؛ لذلك لجأ الصحافي إلى أسلوب المجاورة من خلال الإحالة على بعض الجماهير التي تكون على استعدادٍ لانتقاد الحكام في حالة لم تكن النتيجة لصالح فريقها بـ "أشرار الملاعب"، أو من خلال وصف بعض المتدخلين للضغط من أجل تغيير نتائج المباريات تحت طائلة الإغراء أو التهديد بـ "سماسرة المباريات". كما نجد أن هؤلاء الحكام يطلبون من الله السعة في الرزق حتى لا يبقوا تحت رحمة منحة الجامعة؛ فضلاً عن أنهم يدعون لأعضاء غرفة المنازعات ولجنة الأخلاقيات كي يصدرُوا أحكاماً مخففةً وغير جائرة؛ وهو ما عبروا عنه بقولهم: "لا تجعلهم من الذين آمنوا ثم كفروا"، بمعنى لا تجعل أحكامهم متذبذبة بين الحياد والتحيز لفريق دون الآخر، الأمر الذي يتناص مع الآية القرآنية التالية: "إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً" (36)، التي تدل على كون الذين آمنوا ثم ارتدوا عن دينهم لن يغفر الله لهم، نظراً لأنهم ارتكبوا إثماً كبيراً.

إن لجوء الصحافي إلى ترديد الأدعية على لسان مختلف المكونات الرياضية لم يأت عبثاً، وإنما سعى من خلال ذلك، إلى إضفاء النفحة الصوفية على كلامه لجعله أكثر تأثيراً، لذلك جاءت كل الأدعية تتناص مع الأدعية الدينية؛ فهو

يسعى إلى العزف على الوتر الحساس لدى القارئ المسلم، لأن الدعاء يصدر عن شخص في موقف ضعيف تجاه من يمتلك سلطة، وهو ما يثير عاطفة المتلقي، ويستميل فؤاده، و يجعله يقتنع بصدق المتكلم.

غير أن ظاهر الخطاب يبين أن هؤلاء يدعون من أجل انتهاء الموسم الكروي بخير، لكن ربط المقال بالعنوان وبالسياق الذي قيل فيه يوضح أن الأمر له علاقة بالبيع والشراء، ومن ثمة وجود فساد مالي وإداري مستشر في الدوري، وهو ما جعل هاته الأدعية تحتل قراءتين: تستفاد الأولى من ظاهر القول وهي أن الجميع يلهج بلسان خاشع بغية انتهاء الدوري بسلام. في حين تقود الثانية إلى نتيجة أخرى، مناقضة تماماً للأولى، مفادها أن كل فاعل رياضي يتحسس رأسه مخافة الاستغناء عنه إن هو اقترف أبسط خطأ لأنه في مواجهة مسؤول فاسد. والسياق العام للمقال يرجح كفة الثانية على الأولى كما سبقنا الإشارة إلى ذلك.

هذا الخطاب الساخر يلعب دوراً كبيراً في إقناع المستمع، لأن التلميح يكون أكثر وقعاً في نفسه من التصريح. فالساخر يتخفى خلف الخطاب، حيث يُظهر عكس ما يظن، ويقول عكس ما يعتقد، كما أن قوة حججه تتجلى في التهكم الذي يعد وسيلة فعالة في استمالة المتلقي والتأثير فيه، فهو يجعله يُقبل على كلامه من جهة، ويبحث عن القصد من وراء قوله من جهة ثانية، وهو ما اصطلحت عليه سامية الدريدي بالحجاج والحجاج المضاد في الوقت نفسه، "فالظاهر يخفي الباطن ولا يسمح له بالانكشاف ما لم يدرس السياق كله" (37).

خلاصات

نخلص في الأخير إلى أن الافتتاحية تدخل في إطار صحافة الرأي، لذلك فهي تضطلع بوظيفة الحجاج والإقناع بموقف أو فكرة أو رأي يخص الجريدة، وتُسخر، في سبيل ذلك، كل الوسائل التي توفرها اللغة، كما تتحرر وفق منهجية تقوم على ثلاثة عناصر: مقدمة يتم فيها طرح الموضوع، وعرض لمعالجة هذا الموضوع اعتماداً على حجج وأدلة واستشهادات، وخاتمة لإنهاء الموضوع.

وتتميز الافتتاحية، موضوع البحث، بمجموعة من الخصائص:

- اعتمدت لغةً سهلةً ومتداولةً تكاد تكون في متناول مختلف شرائح المجتمع، كما أنها تتمتع من الحقل الديني الذي يحفل بالأدعية؛
- بالغت في توظيف الأساليب البلاغية، من خلال الإكثار من الكنايات والاستعارات؛ إضافة إلى توظيف جمل مركبة وطويلة نوعاً ما، رغم أن ذلك يعد انزياحاً عن خصائص الافتتاحية التي تتسم بالبساطة في التعبير؛
- اعتمدت الأساليب الإنشائية أكثر من الأساليب الخبرية، نظراً لأن صاحب المقال يستهدف مشاعر المتلقي لإقناعه بجدوى طرحه؛

- حصر الكاتب موضوع الافتتاحية، في جريدة الأخبار، في موضوع واحد، مقارنة مع بعض الأجناس الصحفية الأخرى (كالعمود والركن الثابت)، التي تتناول مواضيع متعددة يستند عليها الصحفي في معرض تحليله للموضوع الرئيس؛
- عمل على بناء استراتيجيته الحجاجية استناداً إلى عنصر التسمية الذي يلعب دور سلطة على المتلقي، نظراً لأن التسميات التي أطلقها (الحراس الخصوصيون، منحط، مدرب، حارس المرمى، الحكام...)، تحمل إيجازاً تعبيرية مقصودة، أراد إيصالها إلى المتلقي، بغية التأثير فيه، لكي يدعّن لدعوى المقال التي يحاجج عنها؛
- حرص على توظيف الصور البلاغية، من تشبيه واستعارة وكناية، لإثبات طرحه، نظراً لما تحمله هذه الصور من طاقة حجاجية، تجعل المتلقين يقومون بعمليات استنتاجية تتراوح بين البساطة والتعقيد، كل حسب طاقته الاستيعابية؛
- سعى إلى بناء هيكل حجاجي اعتماداً على مختلف التقنيات: البلاغية، اللغوية، وشبه المنطقية، مع مراعاته لقواعد اتساق خطابه وانسجامه من جهة، وأخذ بعين الاعتبار لمقتضيات المقام من جهة أخرى؛
- نزع نحو الحسية في خطابه ليتناسب والسياق الذي أنتج فيه، وأخذ طبيعة المخاطب بعين الاعتبار؛ فهو يتوجه بخطابه إلى مختلف شرائح المجتمع، كما أن الموضوع، المتمثل في الدوري الكروي بالمغرب، يحظى بمتابعة واسعة من لدن مختلف شرائح المجتمع.

قائمة الهوامش

- 1- ابن منظور، لسان العرب، مادة ح ج ج، (د.ط)، دار صادر، بيروت، 1992، ص 228.
- 2- الزمخشري أبو القاسم، أساس البلاغة، ج1، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 169.
- 3- Paul Robert, Le Grand Robert de la langue française, Tom1, 2ème édi., revue et enrichie par Alain Ray, 1989, p.534.
- 4- Aristote Talis, Rhétorique, trad. Jean Lauxerois, pocket, département d'Univers Poche, 2007, p. 44
- 5- Ibid, p p 44- 45
- 6- حمادي صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"، إشراف حمادي صمود، (د.ط)، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، (د.ت)، ص ص 12-13.

- 7- فليب بروتون، جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة محمد صالح الغامدي، ط1، مركز النشر العلمي، جدة، 2011، ص 38.
- 8- نفسه، ص41.
- 9- Chaim Perelman et L. Tyteca, Traité de l'argumentation , la nouvelle rhétorique, 5èmeédi, édition de l'université de Bruxelles, 1988, p.59.
- 10- Ibid, p.87
- 11- إبراهيم فؤاد الحصاونة، الصحافة المتخصصة، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان ، 2012، ص.22.
- 12- حسن إبراهيم الفلاح، أساسيات النجاح للصحفي المعاصر، ط1، دار الكتاب الجامعي، الإمارات- لبنان، (د.ت)، ص23.
- 13- فريزر بوند، مدخل إلى الصحافة، ترجمة ناجي صهيون، (د.ط)، بدران للطباعة والنشر، بيروت، 1964، ص13، نقلا عن إبراهيم الفلاح، أساسيات النجاح الصحفي المعاصر، ص 26.
- 14- Roseline Ringoot, Analyser le discours de presse, Armand colin, Paris, 2014, P.9
- 15- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، (د.ط)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013، ص 1471.
- 16- جريدة "الأخبار" المغربية، العدد 1385، الصادرة بتاريخ 18 ماي 2017، ص 1.
- 17- نفسه.
- 18- علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، رسائله نموذجاً، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011، ص 288.
- 19- Perelman et Tyteca, Traité de l'argumentation, P 481.
- 20- جريدة "الأخبار" المغربية، ص.1.
- 21- أوليفييه روبول، مدخل إلى الخطابة، ترجمة رضوان العصبه، مراجعة حسن الباهي، (د.ط)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2017، ص213.
- 22- جريدة "الأخبار" المغربية، ص.1.
- 23- نفسه.
- 24- نفسه.

- 25- جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط2، دار توبقال للنشر، المغرب، 2009، ص25.
- 26- جريدة "الأخبار" المغربية، ص1.
- 27- خليفة عوشاش، البنية الحجاجية للتناص، مجلة آفاق للعلوم، ع4، 2016، ص254.
- 28- جريدة "الأخبار" المغربية، ص1.
- 29- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ترجمة رضوان العصبية، ص149.
- 30- جريدة "الأخبار" المغربية، ص1.
- 31- نفسه.
- 32- سامية الدريدي، دراسات في الحجاج، قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، 2009، ص48.
- 33- جريدة "الأخبار" المغربية، ص1.
- 34- عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة النبوية، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، 2012، ص157.
- 35- جريدة "الأخبار" المغربية، ص1.
- 36- سورة النساء، الآية 137.
- 37- سامية الدريدي، دراسات في الحجاج، قراءة لنصوص مختارة من الأدب القديم، ص165.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن منظور، لسان العرب، (د.ط)، دار صادر، بيروت، 1992.
- أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ترجمة رضوان العصبية، (د.ط)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2017.
- بوند فريزر، مدخل إلى الصحافة، ترجمة ناجي صهيون، (د.ط)، مؤسسة مطران للطباعة والنشر، بيروت، 1964.
- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، (د.ط)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013.
- جريدة "الأخبار" المغربية، العدد 1385، 18 ماي 2017.
- حمادي صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"، إشراف حمادي صمود، (د.ط)، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، (د.ت).
- الخصاونة إبراهيم فؤاد، الصحافة المتخصصة، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2012.

- الدريدي سامية، دراسات في الحجاج، قراءة لنصوص مختارة من الأدب القديم، ط1، عالم الكتب الحديث، إريد، 2009.
- الزمخشري أبو القاسم، أساس البلاغة، ج1، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- سلمان علي محمد علي، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، رسائله نموذجاً، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011.
- العشراوي عبد الجليل، الحجاج في الخطابة النبوية، ط1، عالم الكتب الحديث، إريد، 2012.
- عوشاش خليفة، البنية الحجاجية للتناص، مجلة آفاق للعلوم، ع4، 2016.
- الفلاح حسن إبراهيم، أساسيات النجاح للصحفي المعاصر، ط1، دار الكتاب الجامعي، الإمارات- لبنان، 2016.
- فليب بروتون، جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة محمد صالح الغامدي، ط1، مركز النشر العلمي، جدة، 2011.
- لايكوف جورج وجونسون مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط2، دار توبقال للنشر، المغرب، 2009.
- Aristote Talis, Rhétorique, trad. Jean Lauxerois, pocket, département d'Univers Poche, 2007.
- Paul Robert, Le Grand Robert de la langue française, Tom1, 2ème édi., revue et enrichie par Alain Ray, 1989.
- Perelman Chaim et L.Tyteca, Traité de l'argumentation , la nouvelle rhétorique, 5èmeédi, Edition de l'université de Bruxelles, 1988.
- Ringoot Roseline, Analyser le discours de presse, Armand colin, Paris, 2014.

الشباب السلفي وتمثالتهم للممارسات الاجتماعية

الوعدة في مدينة لرجام أنموذجا

Salafi youth and their representations of social practices

The ruggedness of the city of Largam is a model

قيجي سمير / جامعة وهران 2 / الجزائر

بلغازي محمد / جامعة تلمسان / الجزائر

كرايس الجيلالي / جامعة وهران 2 / الجزائر

ملخص:

تنطلق هذه الورقة من فكرة وجود تنوع ديني في المجتمع الجزائري، وهو تنوع يقوم على ثنائية التدين الشعبي المحلي، وهو تدين خاضع لسلطة التقاليد، ويسعى إلى ترسيخ كل تلك المعتقدات والممارسات الدينية التقليدية، حيث يصورها على أنها قمة التدين، بينما نجد نوع آخر من التدين، والذي ظهر وترسخ في مرحلة الانفتاح والتعدد، وهو التدين السلفي، أو النصي، وهو يحاول إعادة ربط الإسلام بالنصوص الدينية الأساسية، الكتاب والسنة، حيث نجده يمارس نوع من الرقابة على سلوكات وممارسات الأفراد، وهو يحكم على الكثير منها بالبطلان، ويعتبر أنها تمثل المندس، ولا علاقة لها بالإسلام الصحيح، خاصة تلك الممارسات التي يعتقد أنها تتعارض مع العقيدة الإسلامية، وتطعن في خاصية التوحيد التي تعتبر الميزة الأساسية التي ظل الإسلام يحافظ عليها مقارنة بكل أشكال الدين الأخرى، ومن بين تلك الممارسات نجد طقس الوعدة، وزيارة الأضرحة والتقرب من الصالحين، عن طريق منظومة طقوسية تأخذ شكل العيد، وهذا ما يرفضه السلفيون، ويعتبرونه طعنا في العقيدة الإسلامية الصحيحة، لذلك نجده يقفون موقفا متشددا من الوعدة وكل ما يتصل بها من ممارسات، موظفين ترسانة من النصوص الدينية، التي يحكمون من خلالها على بدعية وشركية الوعدة وما يرافقها من طقوس.

مفاهيم الدراسة: الاضحية، الضريح، السلفية، القرابين، البركة، الولي، الطوطمية الجديدة.

Summary:

The beginning of this article from the idea of religious diversity in Algerian society, a diversity based on a bi-local popular religiosity, which must be under the authority of tradition, and seeks to consolidate all these traditional beliefs and religious practices, as portrayed as a peak of religion, while we find another type of religion, which emerged and rooted in openness and in several stages, a religious salafist, or script, which attempts to link Islam of basic religious texts, the Qur'an and the Sunnah, where we find practiced a kind of control over the behaviors and practices of individuals, which governs a large number of which nullity, and is it secular represent, nothing to see with Ba The right of Islam, especially the practices that are considered incompatible with the Islamic faith, and challenge the property of uniformity, which is the basic feature that in the isl I am keeping them in relation to all other forms of debt, and these practices we find weather Alwaadha, visiting shrines and closer to the righteous, through the ritualism system takes the form of the feast, which is rejected by the Salafists , and they see it as a challenge to the right of the Islamic faith, so we find firm stand of the Alwaadha position and all related practices, staff arsenal of religious texts that govern by which the heretic and polytheistic Awaadha and accompanying rituals.

Concepts of the study: sacrifice, shrine, salafism, offerings, blessings, wali, new totems.

مقدمة:

يقول كارل كاتسكي: {خطر الجماعات الدينية يكمن في تلك التي تمنح لأتباعها مثلاً اجتماعياً أعلى وهي متعارضة تماماً مع النظام القائم للمجتمع، ليس في مسألة واحدة فقط ولكن في كل جوانبه الممكنة} (كارل، ك. 2014: 149)

تنطلق دراستنا هذه من العلاقة بين مقدسين، مقدس اجتماعي ومقدس ديني، حيث أن المتعمق في مثل هذا المجال، يرى أنها يتسمان بالعنف والصراع الذي يحتدم حول تفسيرهما للممارسات والطقوس، التي تنعكس تجلياتها في المجتمع، عبر سياق السلوك والعلاقات، التي يبدي كلاهما، أنه الأحق بتفسيرها حسب مكوناته الفكرية والابستمولوجية، حيث يسعى

كل منهما لإضفاء تلك الشرعية التي تكسبه الاستمرارية في بناء المجتمع، الذي يتبنى معامله كحقيقة مطلقة أو على الأقل يمكنه الخروج بها من المشاكل الذي يعاني منها المجتمع .

إن ما يحدث في الواقع ينم عن ذلك الصراع الذي تفرضه الظروف الاجتماعية والدينية المرتبطة بممارسات الجماعات، المشكلة لنسق المجتمع، وبروز المرجعية السلفية، التي تعتبر كأحد الأنماط الدينية المتصقة بالفئة الشبانية، وهي أكثر المرجعيات والتيارات منابذة لهذه الطقوس والممارسات الاجتماعية، حيث تحكم عليها بأنها بدعة ما أنزل الله بها من سلطان، وبالخرافة التي لا أصل لها في الدين، بل تعتبرها مجانبية للدين أو مقترضة من ديانات وثنية، لم تعرف معنى التوحيد الصافي، هكذا ينطق العقل السلفي وهو يحاكم كل تلك الممارسات الثقافية، والتي تحتاج الى مقارنة سوسيوانثروبولوجية، ومعرفة كيف تسربت الى الدين، او كيف احتواها الدين، واصبحت ضمن ممارساتها الطقوسية والشعائرية، لكن العقل السلفي الصارم في التعامل مع كل ما يعتقد انها عبادة، وهو لا يصرفها الا لله، ويعتبر ان أي نوع من الذبح او القرابين، او الصلاة عند ضريح او اقامة احتفالية حوله، امرا شركيا ومعاديا للدين، وهنا يسارع الى وصم المنخرطين فيه، وتصنيف الافراد، الى قبورين ومبتدعة، وبذلك رد كل ممارساتهم وشعائريهم، واعتبارها هرطقات وخروج عن صريح الدين، الذي يعتقد نفسه حارسا له وصائنا لعقيدته، التي تعتبر نواة الهوية السلفية، وهنا نجد يرف كل الابنية الاجتماعية، والممارساتية، دون النظر الى الوظائف الاجتماعية التي تلعبها داخل المجتمع، او الظروف التي تشكلت فيها، فهو صارم وحازم في الدفاع عن العقيدة، وصيانتها، وهو مستعد لرفض الاخر، والحكم بفسق وضلاله.

إذ تتوجه السلفية نحو نقد كل الممارسات الاجتماعية، واخضعها لنوع من الرقابة الدينية على مجتمع يبدو قاصرا من وجهة نظر سلفية، وهنا يمكن العودة إلى دور جمعية العلماء المسلمين في الشرق الجزائري، وكيف استطاعت من خلال نظام الرقابة التصدي لكل محاولات التبشير، وفي نفس الوقت تخليص الأهالي من الكثير من الممارسات المرتبطة بالأضرحة والأولياء (فاني، ك. 2013: 67) باعتبارها كحركة عقدية وتعبدية وكمحاوله منها للتقليص من العبادات، وتصحيح الاعتقادات التي ترى أنه قد طالها الكثير من الابتداع والإحداث، وذلك بفرض أيديولوجيتها التي تريد فك تلك الممارسات والطقوس عن قدسيته التي ارتبطت بما نتجت عنه من الأشياء التي عكف الأفراد والجماعات على تقديسها إلى درجة الاعتقاد بأنها من صحيح الدين، ومخ العبادات. وهنا يمكن طرح السؤال التالي: هل رفض السلفيين للممارسات الاجتماعية، بما فيها الوعدة، يعتبر نوع من الرقابة الدينية على المكونات الثقافية للمجتمع؟

1 - مفاهيم الدراسة:

الأضحية، الضريح، السلفية، القرابين، البركة، الولي.

1-1 الفرضيات:

السلفية كجماعة دينية تمارس رقابة دينية على الممارسات الاجتماعية.

الوعدة كطقس ديني محلي، يتعارض مع التوجه السلفي الخاضع للنص.

1- 2 المنهج: انطلقنا من المبدأ الإيستمولوجي الذي يقول أن الموضوع هو الذي يخلق المنهج الملائم، وأن ليس هناك منهج واحد يصلح لدراسة جميع الموضوعات". (عبد السلام، ب. 1999: 95) فوفق الرؤية المنهجية التي فرضتها علينا طبيعة الموضوع ومن أجل الوصول إلى نتيجة علمية أكثر دقة قمنا باختيار المنهج الكيفي الذي يلاءم دراستنا السوسيولوجية، من خلال رؤية فهمية حسب " فير"،

1- 3 مجتمع البحث العينة والمعاينة:

لقد شمل مجتمع البحث مجموعة من الشباب السلفي، من مختلف الأعمار، حيث وقع اختيارنا على عينة تشمل تسعة (09) مستجوبين، لقد تم اختيار العينة على عدة اعتبارات

فمن أجل التحكم في موضوع البحث قيد الدراسة كانت العينة قصدية بأسلوب غير احتمالي، حيث أخذنا مجموعة من "الشباب السلفي" الذكور فقط يتراوح أعمارهم بين (18-30) سنة حتى نصل إلى نتائج أكثر موضوعية، وهذا لاكتشاف ومعرفة تمثيلات الشباب لأحد أكثر الطقوس والممارسات (الوعدة) المتكررة في المجتمع.

1- 4 التقنيات المستعملة: لقد تم الاعتماد على تقنية المقابلة كأداة مركزية في جمع المعطيات للاعتبارات التي فرضتها الدراسة، من منطلق كيفي في فهم وتفسير ورؤى وتمثيلات الشباب السلفي للممارسات الاجتماعية التي اخترنا منها الوعدة وذلك خلالها التفاعل مع نمط التدين السلفي الذي يشكل الهوية الدينية للشباب، الذي يدخل ضمن تحديد العلاقات والممارسة والمظهر للفاعلين، فالمقابلة "تسمح بأخذ معلومات كيفية، بهدف التعرف العميق على الأشخاص المبحوثين" (أنجوس، م. 2004: 197)

جدول رقم(1): يوضح توزيع فئة العينة حسب المعايير السوسيولوجية للمبحوثين

النسبة %	التكرار	المعايير	
67.6	5	[24 -18]	السن
33.3	04	[30 -24]	
100	9	المجموع	
8.3	1	بدون مستوى	المستوى التعليمي
8.3	1	ابتدائي	
25	3	متوسط	
25	3	ثانوي	
8.3	1	جامعي	
100	9	المجموع	

2 - الوعدة الطوطمية الجديدة وبركة الأولياء:

الوعدة يعرفها E. Dermenghem "كطقس يقام على شرف الولي الصالح، لأجل إبعاد الشر وتحقيق الأمان والشفاء والنجاح" (Dermenghem, E.1954:152,153)، وكذلك باحثة أخرى وهي "Anddeziansossie" تعرفها "كعادة طقوسية احتفالية تقام حول قبور الأولياء تقدم فيها القرابين لتحقيق الأمان المرجوة". (الهادي، ب. 2011: 85). أي الوعدة طقس ديني يتقرب به القرويون والأهالي لتلك الروح أو القوة الخفية التي تسكن الضريح، وهي على علاقة جيدة مع الله، وتستطيع أن تطلب منه تحقيق الأمان، بعد أن يتم استرضاؤها إما بالذبائح، أو البخور، أو الأوراد، التي يرافقها نوع من التمايل الذي يشبه الرقص، لكن ممارسيه يعتبرونه حالة من الوجد، والانفصال بين الروح والجسد، ودخول الروح في عالم غيبي لا يدركه إلا من عرف الوعدة وعرف جانبها الروحاني، والوعدة أيضا هي طقوس وفلكلور والكثير من النشاطات، التي يعتبرها الممارسون لها نوع من التعب، بينما ينظر إليها السلفي على أنها احد التجليات الوثنية وقد تخللها شيء من الدين.

كما يعرف "منصور مرقومة" "الطعم" "على انه تلك الاحتفالية المتعددة الأبعاد، فمنها الدينية والسياسية والاقتصادية، التي تقام حول أضرحة الأولياء والصالحين، وتسخر لها الإمكانيات المادية والمعنوية اللازمة، وهي تقام مرة واحدة على الأقل في السنة خاصة بعد موسم الحصاد وجني المحاصيل الزراعية" (منصور، م. 2013: 97). وترتبط بالمراكز الاجتماعية الموروثة (المنسوبة) لمجموعة محددة من الأدوار، يؤديها الأفراد داخل جماعاتهم المختلفة كجزء من التزامات شغل هذه الأوضاع الاجتماعية، هذا ويشير لفظ الدور الاجتماعي role Social إلى "مركب أو مجموعة من أنماط السلوك المتعارف عليها والمصاحبة لمركز محدد" (العقبي، أ. 2012: 82) فأتناء الوعدة نجد الأدوار مقسمة بين الجميع، منذ تحديد تاريخ الوعدة وتعيين البراح كنوع من الدعية، يشرع كل فرد حسب مكانته في تحضير مستلزمات الاحتفالية المقدسة، واستدعاء كل أبناء العرش، لتحضير ميزانية الوعدة، وتعيين المقادير الذين يمثلون العرش، خاصة إذ كانت الوعدة لقبيلة كبيرة ومكون مع عدة اعراش، فان تمثيل العرش والحرص على تقديم كبار السن، والأكثر مالا يعتبر أمر أساسي في عملية التفاحش بين العروش.

والوعدة: هي أيضا الاحتفال الذي تتخلله مجموعة من الممارسات والطقوس المرتبطة بضريح أو ولي صالح، وتكون بشكل دوري في السنة، وتقدم فيها الذبائح والأطعمة والفتنات، التي يقوم بها الخيالة ولها عدة مسميات تختلف حسب المناطق "الموسم" الزردة" وغيرها، وهي ممارسات المقدسة تثير العواطف وتحرك الرواسب الدينية، التي يحاول الأفراد تحيينها، لإحياء تلك النزعة القبلية التي تمارس الطقس كإستراتيجية متمركزة في مخيال الجماعة المنتمية لقبيلتها والمتعلقة بمقام وضريح الولي، إنها طوطمية جديدة، حيث بدل أن يطلب الخير ويستجار من الشر من الضريح نفسه، فانه يطلب منه أن يكون وسيطا بين الأهالي وبين الله، الذي يعطي هذا الولي مكانة مرموقة، وإذا عدنا إلى مفهوم الطوطم في الديانات الاسترالية القديمة نجده يشير إلى حيوان يؤكل لحمه، مسالم أو خطر خفيف، وفي نادر ما يكون شجرة أو قوة طبيعية: مطر، ماء ذو علاقة نصوبية مع كل العشيرة فالطوطم هو الأب الأول للعشيرة ومن ثم الروح الحامية لها، والمعين الذي يرسل لها الوحي والذي إذا كان خطر يعرف أبناءه ويصونهم، ومن اجل هذا يخضع أبناء الطوطم لالتزام مقدس، (فريد، س. 1983: 23) وهذا

ما يعتبره السلفيون قمة الانحراف عن الإسلام الصحيح، حيث لا ضار ولا نافع إلا الله، وهنا نجدهم ينظرون إلى مجتمعهم الذي يعتقد أن الوعدة هي قرية إلى أحد أحبة الله، من أجل أن يكون الموسم الزراعي جيداً، أو حتى من أجل الشفاء وطلب الذرية، على أنه مجموعة من المهترئين والجذفين الذين يجب تعليمهم أو هجرهم والإنكار عليهم.

فالوعدة كرمز ثقافي فرض نفسه عبر القوة الرمزية المتعلقة ببركة (الولي)، التي أكسبتها الشرعية، من خلال ارتباطها بالمخيال الديني والاجتماعي، الذي يحين تلك السلطة الرمزية بمفهوم (لالة أو سيدي) وهذا حسب "بورديو" في ذهنية الأفراد والجماعات وهذا "ما يميز الإنسان ويعطيه خصوصية وجودية، وهو القدرة التي يملكها على عقل الأشياء وإنشاء الرموز وشبكة المعاني، فالعيش بالرموز وتوظيفها له فعالية إنسانية بكل امتياز، فيها يعيش الإنسان ويؤثت وجوده ويبنى عالمه المادي والمعنوي، ويرس نظام الأشياء والعلاقات بينه وبين الآخرين من الناس. ودلالة الأشياء والعلاقات لا تدرك إلا من خلال استعمالاتها ومما تتضمنه من معنى في حياتهم ومما تتخذ من دلالة في متخيلهم الجمعي."، انه متخيل له قانونه العرفي غير المدون، قانون يعتقد كل أبناء المجتمع فطهارة الولي، وطهارة كل لواحقه، وقدرتها الشفائية، لا يمكن لأي شخص الطعن فيها، فلجنة الولي ستدركه، وتفسد حياته، وهذا ما يسعى السلفيون إلى نفيه، حيث أنهم لا يعترفون بتلك الممارسات ولا يكفون عن تذكير المجتمع بأنهم لم يتعرضوا لأي سوء، لكن مجتمع له أساطيره التي يحاكيها ويتناقشها عن لعنة الأولياء، وعن بطشهم بكل من ينكر حوارهم، ستبقى تقاوم تلك النزعة السلفية التي تريد أن تقول: أن الملك بيد الله، وإن الله لم يفوض أحد من خلقه بعض قدراته، وهذا ما يعبرون عنه بمفهوم التوحيد وهي الحقيقة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم وهي قوة قدسية وحقيقة لا تقبل تنازلاً وتنازعا، ولا تفويضا، فهي سلطة مصدرها الله وحده (يوسف، ش. 1996: 171)، إن المجتمع المحلي لا ينكر قدرات الله، لكنه أيضا يرفض الطعن في الولي، أو الجد الأول الذي اجتهد في عبادة الله حتى أعطاه بعض أسرار، وأجرى العديد من الخوارق على يده، وهو النقيب الذي يحاجج عن أتباعه ومقلديه، الذين لا يكفون عن المعاصي، وفي نفس الوقت يريدون أن تحل بهم البركات، وهنا ما عليهم إلا التقرب من الولي، وتبجيل صاحب الضريح، وفق مجموعة من الطقوس، تكون من تسطير الولي نفسه، أو أحد خدمته المقربين، (المقدم)، وهذا ما يمكن تمثيله بالطابو في المعتقدات الطوطمية حيث أن من وظائفه وقاية الكائنات البشرية من سلطان أو غضب الآلهة والأرواح الشريرة. (فريد، س. 1983: 43)

إذا السلفيون ينظرون إلى الوعدة التي تقام في مواسم محددة على أنها ترسبات شركية تعود إلى مرحلة ما قبل الإسلام، حيث كان الناس يعتقدون بوجود متحدثين باسم الله، ومتصرفين في بعض الأمور الكونية نيابة عنه، ولذلك هم يحاربونها، ويطلقون عليها عدة أسماء تحمل الكثير من الزجر والترهيب، فالوعدة في النظام المفاهيمي السلفي ما هي إلا عرس الشيطان، وهذا الاسم في حد ذاته يشير إلى خطورة الوعدة كطقس ديني، وممارسة اجتماعية على عقيدة الفرد المسلم، فهي تعود به إلى المعتقدات الباطلة والتي تشير إلى مجتمعات الجاهلية، إن هذا التوصيف نجد عند أحد الانثروبولوجين وهو ماك لينان الذي أشار سنة 1829 إلى أن الكثير من العادات والتقاليد في المجتمعات قديمة وحديثة، يتوجب النظر إليها كرواسب عن الحقبة الطوطمية. (فريد، س. 1983: 123) وهنا يمكن القول أن العقل السلفي الماضي والذي يبنى كل خيالاته على مرحلة من تاريخ المسلمين، وهي مرحلة دولة المدينة، حيث يعتبرها قمة التوحيد وقمة الابتعاد عن الشرك، نجد

يرفض كل عادات المجتمع وتقاليد، وهو يسارع إلى عرضها على ثنائية الكتاب والسنة التي يمكن اعتبارها بمثابة بوابة الرقابة لدى العقل السلفي.

3 - السلفيون وفكرة إخضاع الواقع للنص (الوعدة ذلك السلوك المنحرف):

من المعلوم أن بروز الظاهرة السلفية ليس وليد الحاضر، وإنما له باع طويل في التاريخ الإسلامي وقد اختلف الباحثون حول نشوئها، وقد ظهرت كحركة لمناهضة البدع والشرك والانحراف العقدي والتعبدية، وقد أورد بعض المفكرين أنها تبلورت خلال الدولة العباسية ويعتبرونها كظاهرة عباسية خصوصاً مع الظروف التي قامت عليها في تلك الحقبة ومنابتها للفرق الكلامية.

إذا فارتباط السلفية بمنازعة البدع والشركيات، جعل منها اليوم إحدى الحركات التي تريد نفي تلك المعتقدات والممارسات التي عكف الناس على إقامتها وخصوصاً الوعدة (الزردة) التي يرى السلفيون أنها إحدى البدع التي أورثت الكثير من المحاذير الشرعية، والتي وصلت إلى حد الشرك وقد تفضي إلى الخروج من الملة، كما أن انجرار الأفراد خلف هذه التقاليد المبتدعة يشكل خطراً على اعتقادات المجتمع من وجهة نظر سلفية، والتي تعبر عن ذلك الموقف الديني الذي يدعوا إلى إتباع السلف الصالح، حيث لبد أن تكون فتوى نابعة من الكتاب والسنة، كما وردت في افهام الأجيال الثلاثة الأولى للإسلام، (ستيفان، ل. د س: 07) أجيال كانت تعبر عن التوحيد الصافي والبعيد عن كل أشكال الشرك.

ينطلق السلفيون من تلك المقاربات التي يقيمون بها إقامة الوعدة أو الزردة، ومدى علاقتها بالدين، وعدم لزومها لما شرعته السنة، وذلك لما توجهه من الانحرافات التي تسلكها ممارساتها الطقوسية، التي تخالف الحقيقة الدينية للعبادة لله، وما تورثه من الاعتقادات الفاسدة، التي توصل بعض الجماعات إلى حد الشرك، وما يعكف عليه من الابتداع العقدي والسلوكي والطقوسي، التي تشد أواصره وتحينه الوعدة، التي تأسس لذلك البعد الرمزي والقداسي الذي اتسقت به من العلاقة مع مقامات الأولياء والمرائد والأضرحة والصلحاء

فنفذ الإسلام الأرثوذكسي المتمثل في التيار السلفي للوعدة وطقوسها، ينبثق عن تلك المكانزمات التي ولدت فيها السلفية كحركة في التاريخ الإسلامي، وما تحمله تلك الآليات من الثنائيات حول (التوحيد، الشرك، السنة، البدعة، السلف، الخلف، الحلال، الحرام) من الحمولة الرمزية والثقافية، التي تسيج أي علاقة للإتباع بهذه الممارسة الاجتماعية (الزردة) مما يسمح للسلفيين بإنتاج تلك الرؤية النقدية لكل ما يرونه مبتدعاً حسبهم، وقد علق بالعقائد والعبادات من انحرافات تشوه الإسلام، باعتبار السلفية هي حركة عقديّة تعبدية، تسعى للتقليص والحد من الزيادات التي تراها طرأت على الممارسات والشعائر الدينية، والتي تتقاطع في الكثير من الأحيان مع الرؤية المغايرة من الجماعات المرتبطة بالتدين الشعبي مما يحمل على النزاع حول تقييم تلك المواسم بالشرع والدين،

وذلك ما يعتقده الأفراد حول طقس الوعدة، وهو أنها لا تخالف الدين في جزئية من جزئياته فقط، بل يعتقدون أن جميع طقوسها متعبد بها كالإطعام، وعقد الصلح، والزواج، وصلة الرحم والتعارف، وغيرها من التوصيفات التي يعطونها تلك الصبغة الدينية المؤسسة على التدين التقليدي الكلاسيكي والشعبي، وهو في توافق مع التدين الرسمي، الذي تقرره السلطة،

والدعم الذي تتلقاه هذه المواسم من طرف الدولة "فاستمرارية ظاهرة الوعدة اليوم، يعبر بشكل أو بآخر عن قوة هذا الطقس في المقاومة كمظهر شبه ديني في مقابل الدين الرسمي، وبالتالي قوة المعتقد الشعبي لهؤلاء في مقابل المعتقد الديني الخالص، ومعه أصبحت الظاهرة كجزء مهم في الخريطة الدينية لهؤلاء الفاعلين بشكل من التعايش بين تقاليدهم الدينية المحلية والرسمية". (الهادي، ب. 2011: 87) لكن من الناحية الأخرى يختلف رأي السلفيين في فهم العلاقة مع هذه المواسم والتي يرمزون لها بالبدعة تحت معطيات استرجاعية نصوصية وعقدية أو فقهية، كقاعدة درأ المفاسد التي تحدث أثناء الوعدة وهي أعظم من المصلحة، أوسد الذرائع، والتي ينطلق السلفيون من خلالها، في تفكيك الوعدة وربطها بشبكة من المفاهيم التي يستندون إليها، في محاولة منهم لتفتيت وتشريح هذا الطقس الذي يتكرر دوريا في المجتمعات مع اختلاف طفيف في الاعتقادات والممارسات، التي تقام، وذلك لاختلاف المناطق والبيئة الجغرافية، التي تفرض نفسها على تشكيل الطقوس والممارسات الاجتماعية، حيث يقوم السلفيون بربط كل مفهوم بما يقابله في الواقع من تجليات، و تفسيره بما يقابله من النصوص وإسقاطها على ممارسات تلك الطقوس، وتشريحها دون العدول أو التسامح مع أي طقس ينطبق عليه مضمونها.

إن الشبكة المفاهيمية التي يربطها السلفيون بهذا الطقس، تحت ما نرغب في تفسيره من المعطيات، تشكلت حول الدين وتحت طائلة التوصيفات التي نريد من خلالها تشريح مقولات السلفية لظاهرة الوعدة، وما يتعلق بها من الممارسات التي يتمثلها السلفيين على أنها انحرافا عن الحقيقة الدينية، التي قررتها السنة النبوية، لكن ما يقرره السلفيون مؤسس على ما تحدده المنظومة السلفية، وقد توصلنا إلى عدة قراءات من خلال الصيغ التي يستهجن بها السلفية على الوعدة أو الزردة والتي يقررها العقل الفقهي السلفي، الذي يصف طقوسها بالبدعة والخرافة والمهرطقة التي تفضي بأصحابها إلى الانحراف عن المسار الديني الصحيح، وهنا نجد موقف السلفيين من الوعدة يطرح استفسارين مهمين:

كيف يتمثل السلفيين طقس الوعدة ؟

وما هي الممارسات التي يعتبرونها انحرافا عن الدين؟

يرتبط السلفيون في مسألة إقامة الوعدة إلى تلك الامتثالية لحرفية النص، أو نموذج السلف، بغض النظر عن ارتباطها بما يقام فيها، لان النبي لم يفعل هذا ولم تقرر السنة ولا السلف من بعده، حيث يرى السلفيون أن الدين الأسمى لم يشرع لنا إلا عيدين وقد أصبحت الوعدة بمثابة عيد يحتفل به كل سنة وله تاريخ محدد " فالعيد اسم لما يعود من الاجتماع على وجه معتاد، عائد: إما يعود السنة أو يعود الأسبوع أو الشهر أو نحو ذلك " (ابن تيمية: 1728 / 441) هنا يستحضرون النص كآلية لشرعنة تبريراتهم حول انحراف الوعدة كظاهرة اجتماعية واكتسابها تلك الشرعية التعبدية التي يضيفها عليها الأفراد والجماعات، حتى اكتسبت تلك الهيمنة الرمزية التي تؤسس للامتثال لما هو مبتدع ومخالف لما قررتة السنة، بهذه الصيغة يقرر السلفيون الاحتفال بالحصر في العيدين فقط، أي أن السنة لم تشرع لنا أي احتفال آخر، وهنا نجدهم ينظرون إلى الوعدة على أنها عيد مبتدع، لان لها زمن محدد ودوري تقام فيه، وفي كل سنة ويجتمع فيها الناس وهذا ما يعتبرونه من العبادات، والتي تعتبر توقيفية ولا مجال لزيادة فيها أو الانقاص. فمن خلال هذا النمط من الوعظ الخاص بمستوى رفيع من التأمل و التحليل العقلي والنفسي للنصوص الدينية بالتوفر على رصيد معرفي من علوم الدين، فضلا عن

تباري أصحابه (المنهج السلفي) في ابتكار القول البليغ والمؤثر وكذلك الحرص على المطابقة بين السلوك والاعتقاد والعلم والعمل". (توفيق، ب. 2013: 55) نجد السلفيين يتمتعون بنوع من الحجية على غيرهم، خاصة المشرفين على هذه الطقوس، الذين يرفضون الدخول في حوار مع السلفيين، ويفضلون بالرد أن عادات الأجداد لا يمكن أن تكون مخالفة للدين، أو ترديد عبارة { حنا مالكية } وهي عبارة تشير إلى أن الخلاف بين السلفيين والمشرفين على الدين الشعبي يكمن في اختلاف المذاهب الفقهية، أي أن الوعدة إذ كانت مرفوضة عند الحنابلة الذين ينتمي إليهم السلفيون، فإنها مقبولة في المدرسة المالكية، إلا إن العقل السلفي المرتبط بالنص والمتجاوز لمسالة المذهب يرفض كل هذه التبريرات، وهو يعتبر أن الدين الشعبي لا علاقة له بالفقه المالكي الذي يعتبرونه أحد أعمدة علم الحديث، وهم يردون كل تبريرات الطرف الآخر، كما نجد يصنفون مجموعة من المحاذير الشرعية التي تقع في الوعدة، ويعتبرونها كافية للحكم ببطلانها وهذا ما ركزنا في مسار دراستنا على إبراز مدى تعارضه مع فكرة التوحيد التي تعتبر جوهرية في المعتقد السلفي.

4 - الوعدة وفكرة التفاخر بالأنساب:

فمن بين الطقوس التي يرفضها السلفيون، ونجد الوعدة تعزها وتقوم على أساسها، هو التفاخر بالأنساب، والتأكيد على هبة صاحب الضريح، وقدراته وكراماته، وبذلك فإن كل عرش، أو قبيلة تقيم طقوس الوعدة حسب مكانة الجد، وحسب قدراتها المالية، وهنا يحرص أبناء الجد الواحد على التعريف بأنفسهم والدفاع عن وليهم أو جدهم المؤسس، والتعصب إليه، وهذا ما يعتبره السلفيون دعوة جاهلية، حيث يصبح الانتماء إلى الجد والولي، أهم من الإسلام، وهنا يمكن أيضا الإحالة إلى المعتقدات الطوطوية، وفي أهمية الانتساب إلى الطوطم والاعتزاز به، حيث أن احتفالات الهنود الحمر المقدسة تبدأ بسؤال آيين أودودميان؟ وتعني ما هو دودم الخاص بك، هذا لان الدودم هو كل شيء وهو يمثل كل واحد منهم أمام الآخرين، وأمام نفسه (أحمد، خ. ب س: 15) بالإضافة إلى ممارسات طقوسية أخرى يقف عندها السلفيون موقف الرفض والمستنكر، وهذا ما أشارت إليه كل إجابات الباحثين التي تعيش قلق أو هاجس الوقوع في الشكر، وبالتالي الحرمان من الحياة الأخروية.

4-1 هبات الضريح:

إن الهبة بالمفهوم السلفي هو كل ما يقام من الطقوس الدينية والمادية والرمزية الموصولة بالولي أو الضريح، فهي بمثابة تقرب إلى القبور والأضرحة، والتي تعتبر ابتداء لتلك الاعتقادات المرتبطة بالقرابين والأعطيات التي تؤسس للزيادة والإحداث في العبادات، التي تكون وقفية، كما أن الارتباط بإقامة تلك الطقوس والتي تكون الوعدة فيها مسماة باسم الضريح أي "أنهم يضيفون الزردة إلى صاحب المزار فيقولون: زردة سيدي فلان أو طعام سيدي عبد القادر" (مبارك بن محمد، م. 2001: 380، 381) فالتحريم الذي تنطلق منه السلفية له تأسيس مبني على تلك الرابطة بين إقامة الوعدة ومدى علاقتها بالولي الذي ينظرون إليه على أنه لا يمكن الفصل بينه وبين الوعدة، ودون وصلها بصاحب الضريح، الذي يعتبر بالنسبة للمقيمين لها، الراعي الرسمي الذي لا يمكن إقامة الزردة بدونها، كيف وهي تقام لاسترضائه والاعتقاد في حلول بركته من خلال القرابين والأضاحي، التي تقدم على شرف ضريحه ومقامه، والرحال التي تشد في موسمها إليه، وذلك من أجل خدمات يقدمها الولي، تؤدي إلى حماية الأتباع، ووقايتهم من الشر، وربما أخبرهم عن طريق أحد المقدمين، أو دراويش بما

هو قادم في مستقبل الأيام، فالولي قد كشف عنه الحجاب، وصار يعرف بعض أسرار الكون، وأيضا بعض المخلصين من خدمته يمكن أن تنتقل إليهم هذه الخاصية، التي تكاد تكون متطابقة مع مهام الطوطم حسب رايناخ سنة 1900، حيث يحمي الطوطم المنتمين إلى القبيلة، وينذرهم من المخاطر، وهو أيضا ينبئ أتباعه بالمستقبل، ويخمدهم كقائد، غالبا ما يعتقد أفراد القبيلة الطوطمية بأنهم مرتبطون مع حيوان الطوطم برابطة الأصل المشترك (فريد، س. 1983: 125)، فاهبة إذا هي نوع من التبجيل للولي، وقربان يقدم إليه حتى يكون على أهبة الاستعداد من أجل إنقاذ أبنائه، خاصة أن بعض الأهالي يعتقدون أن الولي يسارع إلى نجاتهم، كل ما طلبوا منه ذلك، وأنه يأتي في شكل حيوان ما، وهذا ما يعتقد أنه أولاد عرش سيدي يحيى، في جدهم الأول* وهنا نجد السلفيين يعتبرون الموقف مزيج بين الأسطورة والخرافة التي لا يقبلها العقل، وبين الشرك خاصة عقيدة الحلول، حيث أن روح الميت تحل في جسد ما أو حيوان أو نبات، ولذلك يسارعون إلى تحريم الوعدة وكل لواحقها.

كما أن حرمة الهبات مبنية في نظرهم إلى التقرب لغير الله وذلك أن "الأعطية أو الهدية التي يقدمها الزوار والأتباع للشيخ أو الولي مثلما تشمل هذه الأخيرة كلا من الهدية الكبيرة (ذبيحة زربية غطاء الضريح) والهدية الصغيرة شموع، نقود، حناء، بخور، ماء الزهر) وتمايز هذه الزيارة عن الفتوح الذي هو في هذا السياق عبارة عن غطاء يقدم لحاملي البركة قصد العلاج أو الدعاء أو زيارة قبر الولي الصالح " حيث يتبرك الزوار إما بأكل بعض التراب من القبرية، أو المبيت في الضريح، بالإضافة إلى إقامة الحضرة، وكلها ممارسات تفيد أن كل ما في الضريح وما حوله مبارك، وفيه شيء من قداسة الولي، الذي ترجى منفعته وتخشى مضرته، ولذلك فإن القرابين ما هي إلا ممارسات من أجل جلب المنفعة أو رد المضرة (نور الدين، ز. 2011: 86) فبالنسبة لمختلف السلفيين وحسب منظورهم، هذه الهبات التي يتقرب بها لغير الله شرك محض، لاعتقاد هؤلاء الأفراد في قدرات الولي في الحين أن الصدقة أو الهبة تطرح سؤال لماذا يربطها الناس بهذا الضريح أو الولي؟ وذلك لما يعتقد الأفراد في وليهم من القدرة دون الله أو التقرب إليه وجعله ندا لله .

كما يرى السلفية أن الوعدة في موسم إقامتها ترتبط بالمقام من جهة أخرى، حيث لا يمكن إقامتها دون ضريح، وارتباطها بالمكان الذي يوجد فيه قبره، وذلك للاعتقادات التي يرون بأن الوعدة لا تقبل إلا بالقرب من مقام الولي، حتى تحصل البركة "أنهم يفعلونها عند قبره وفي جواره ولا يرضون لها مكانا آخر (مبارك بن محمد، م. 2001: 381) أن سلطة المكان تركزت من خلال سلطة الضريح وصاحبه، حيث أصبح كل ذلك المكان مليئا بالروحانيات، وتسري فيه البركة، واللعنة على حد السواء، فمن جهة لا بد من احترامه وتنزيهه، ومن جهة أخرى ستحل اللعنة على كل من يفكر في تدنيسه،

* عرش ولاد سيدي يحيى، أو بني حيان، وهم احد اعراش منطقة ثممية الحد بتسمسيلات، يعتقدون أن جدهم سيدي يحيى، يتمثل في طائر العقاب، وهو يتدخل في كل مرة يظلم فيها أحفاده، وهم يروون قصة تعود إلى المرحلة الاستعمارية، وفي بداية وصول الفرنسيين إلى المنطقة حوالي 1869 حيث اختلف أبناء القبيلة الواحدة بني حيان مع أولاد سيدي يحيى حول ملكية قطعة أرض، وبينما كان بني حيان يمتلكون وثيقة تعود إلى الفترة العثمانية تثبت ملكية تهم للأرض، بينما ولاد سيدي يحيى يحوزون الأرض ويتصرفون فيها لكن دون أي وثيقة، وبعد تأسيس المحاكم الفرنسية، رفع بني حيان دعوة من أجل استعادة الأرض مستنديين إلى الوثائق التي بحوزتهم، وعند المثول أمام القاضي، والذي طلب تقديم الوثائق، تقدم بني حيان يحملون الوثائق، وقبل أن تصل إلى يد القاضي، دخل عقاب من نافذة المحكمة وخطف عقد الملكية من يده وطار به بعيد، وهنا تبين أن ملكية الأرض تعود إلى ولاد سيدي يحيى، حيث انشد احدهم يقول: قولو لبني حيان دار بيكم غير الشيطان/ لوكان نعلتوه زمان كل واحد يعرف حدو/ هذي في كم جذعة يا حسدت ماهيشي طاعة/ وحنا قاع جماعة عرش واحد ماكن عدو/ شارف ولا قدور كي الشيخ القاضي مشكور/ في الشرع يقد الشور كان شي من يحكم قدرو/ جدي في يدو حربا يحيى ما يعرفشالهربة/ يحضر يوم الغلبة يكون واجد عند ولادو/ بلاك قولو غاب مايكذبشيجيك عقاب/ يضرب ضربات صواب في السماء بالمخلب جببو

وبذلك اصحب مكانا محرمًا ومرتبًا بطقس أو شعيرة دينية، تلك الحرمة التي يرفضها السلفيون، ويعتبرونها خاصة بالمساجد، والأماكن المقدسة عند المسلمين، بينما لا يعترفون بحرمة أي مكان آخر، إلا أن الأهالي يعتقدون أن الضريح، وما حوله مكان طاهر ومكان تقبل فيه الدعوات، ويمكن الاستفادة من خصائصه الروحانية في تحقيق العلاج، حيث يرى احمد خالد توفيق أن أتباع الطوطم يعتقدون أن بعض الأماكن خاصة تلك التي تقام عليها الاحتفالات المقدسة، أنها أماكن تمتلك شخصية، ولها لغة خاصة، وهي أشياء نشعر بها لكن لا نتعمق فيها (أحمد، خ. ب. س: 15)

من هنا نرى أن السلفيين يقررون أن اعتقادات الناس ربطت بتلك العلاقة التبادلية من خلال تقديد رأس المال المادي من القرابين والأضاحي والأطعمة، ورغبتهم في كسب رأس المال الرمزي المتمثل في "البركة" وحلولها على زراعتهم وأموالهم وغيرها وخاصة ما ربطت به الوعدة من طلب الاستسقاء الذي يعتبره السلفيون أحد الطقوس التي تنصت بالزردة وذلك أنهم إذا نزل المطر إثرها نسبوه إلى سر المذبح له، وقوي اعتقادهم فيه وتعويلهم عليه (مبارك بن محمد، م. 2001: 381). كما أن تقديس الهيبة مبني على مبدئين في اعتقاد الناس، فنزول البركة وجني الخيرات يبررونه بقبول الهبة من وليهم أما إن أصابهم مصيبة فيعني ذلك السخط وعدم تقبل قرايبتهم من الله لعدم إيفائهم بحق وليهم.

ويرى السلفيون أن هذا الاعتقادات المرتبطة بالوعدة تشجيع للوثنية التي نهي عنها الإسلام، وهي إحدى البوادر التي رسمت الانحراف من خلال تعظيم الأولياء والتقرب إليهم بمختلف الأعطيات التي ترسي تلك الصورة حول بروز مظاهر الوثنية الأولى حتى لو برر المقيمين للزردة إقامتها فلا يمكن أن تخلو من الرواسب (الشرك، البدع) التي تضفي تلك الصبغة الدينية حول إقامة الوعدة، فالرساميل التي تقام عليها مرتبطة بقيم مبتدعة بالدرجة الأولى، فهي تحين استمرار تلك المظاهر التي تعيد إنتاج الشرك ولكن بطريقة أكثر شرعية، وذلك ما تضفيه قداسة الزردة في المخيال الاجتماعي حول التصاقها بالرجال الصالحاء والمشايخ

4-2 الوعدة تجارة ولهو وعبادة:

من بين الطقوس التي تلتصق بالوعدة، وتكاد تكون مرافقة لها، بل تعتبر من أهم المراسيم التي تقام، نجد حلقات المداحين، حيث يتفننون في مختلف الأشعار التي تقع بين المديح الديني، وصولاً إلى الشعر الاجتماعي الساخط على الواقع، انتقلاً إلى الهموم العربية والقضايا الكبرى المطروحة، خاصة فلسطين والعراق، كما نجد أيضاً الكثير من قصائد الغزل وحتى الغزل الماجن، من أجل الترويح على الزوار، وفي نفس الوقت تشجيعهم على الدفع، لأن المداح لا يقدم أغانيه بالجان، بل مقابل ما يدفعه المستمعون من أموال، حيث يمكن القول أن الوعدة تأخذ شكل السوق الأسبوعي، أو المعرض التجاري، إذ نجد الكثير من التجار يحتلون مواقع داخلها، ويقدمون خدمات للزوار، لكن بمقابل مالي، ما عدى ما يقدمه أبناء العرش، من كسكس أو ما يعرف بالمعروف، وهذا ما يرفضه السلفيون، حيث يعتبرون المداح وما يرافقه من موسيقى، وغناء أمر محرم، خاصة أنه يقام بذرائع دينية، وهنا تختلط التجارة بالعبادة، وباللهو وهو أمر محرم إذ كيف يتقرب إلى الله عن طريق أمور محرمة ومفصول في حرمتها، كما أن لعبة الخيالة أو الفتنازياء، التي يتنافس فيها أبناء العروش، ويتفاخرون في عدد الخيول في

(العلفة)*، وعدد الخيالة ولباسهم، وبواريدهم، وطريقة تحكمهم في الخيل، وهنا نجد السلفيين أيضا يعودون إلى ترسانتهم المفاهيمية، من اجل رفض هذا الطقس، حيث يقسمون الخيول إلى خيل الله التي تندفع في الجهاد، وخيل الشيطان التي تتراقص على أنغام المزمار، وتسخر للألعاب والترفيه، وهنا نجد أن السلفيين يعتبرون الجانب الترفيهي الذي يتخلل الوعدة ترفيها محرما، حيث انه يمزج بين ما هو ديني وما هو تجاري في قالب واحد، بالإضافة إلى الاختلاط، وبيع الدخان، وغيره من المحرمات، فأحيانا وعلى حد تعبير السلفيين نجد في الوعدة الكثير من الفجور، مثل الزنا، والشذوذ، وبيع الكحول، والمخدرات، بالإضافة إلى سهرات الرقص والمجون، وممارسة طقس الحضرة والقراءة الجماعية للقران، وهي كلها ممارسات يرفضها العقل السلفي، ويعتبرها باطلة كونها لم تحدث في عهد الصحابة، أو في القرون الثلاثة المشهود لها بالخيرية.

5 - السلفية والطقس الأضحوي :

ترتبط الوعدة بتلك القرابين التي تكون بشكل من الأضاحي، التي تذبح لإقامة تلك الطقوس والممارسات التي يرتبط بها أفراد المجتمع عند إقامة الزردة، والتي يقول عنها السلفيين: أنها من الطقوس الشركية، التي تخرج من الملة، وهي في نظرهم كقربان للولي، لقبول وعدتهم التي تعتبر التضحية شرط أساسي في إقامتها والذبح بهذه الصيغة شرك مرتبط بالاعتقاد الفاسد، الذي دأب الناس على إقامته مما حمله على حجته وذلك بالوصول إلى حد القران والتضحية لغير الله، وهذا بالاعتماد على توظيف النص في قوله تعالى: "وَمَا أَهْلٌ لَّعَنٍ اللَّهُ بِهِ" (سورة المائدة: 3) هنا تدخل الذبيحة والطعام في باب التحريم الذي لا يشرع أكله لانه مرتبط بالوعدة أو الزردة التي يسبغ المقيمين لها، كل المظاهر والممارسات باسم الولي أو الضريح التي تقدم له تلك القرابين أو تقدم في موسم الاحتفال بموسم من مواسم وعدته المتعلقة بالوقت المحدد .

هنا يرتبط السلفيون بالنص في توضيحهم لانحراف طقس التضحية، باعتبارها كرمز مقدس لا يكون إلا لله، وما نراه هو ربط الزائر للتضحية بالولي أو الضريح وهذا خلاف لقول الله تعالى: "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ" (سورة الكوثر الآية 2) وقوله عليه الصلاة والسلام: "لعن الله من ذبح لغير الله" (رواه مسلم) مما يستجلب اللعن للمضحي والجماعات التي تحضر ومن يأكل من الأضحية ولا تنفع النية لان النية مع العمل الفاسد حسبهم في هذا الظرف لا تصلح، وهذا ما يخشى السلفيون الوقوع فيه، انه الطرد من رحمة الله، بسبب خص غيره بالعبادة، وهذا ما يعتبر نبلا من قدسية الله وأحقيقته في العبادة والتقرب، كونه وحده الضار والنافع، وهو لم يتنازل عن سلطاته هذه ولم يفوضها احد من خلقه، وهنا نجد السلفيين يعتبرون الذبح عند الضريح، شركا قد يخرج صاحبه من الإسلام، وقد يجلب اللعنة للجميع.

فالسلفيون ومن خلال تفكيك هذا الطقس يلجئون إلى الأمور الدقيقة والجزئية في مسألة الطقس الأضحوي وتقسيم إقامته حسب قراءة المشهد الطقوسي وفق النصوص الواردة في الأضحية وما يتعلق بها وتفسيرها تفسيراً مستفيضاً، لان هذا المشهد يضفي فسادا عقائديا يصل إلى الإخراج من الدين. فيما يرى السلفيون ربط الناس بالخوف من تلك الأضرحة والأولياء يعتبر حسبهم نوع من الشرك، وهنا نرى إن التضحية ليست هي وحدها شركا بالله، وإنما مجرد الخوف منهم يعد شركا وهذا التوصيف مؤسس على النص الذي يستندون عليه لقوله سبحانه وتعالى: {إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ}

العلفة، ويقصد بها عدد الخيول التي تشارك في لعبة الفنتازيا، كما أن العلفة الكاملة تتكون من 16 حصانا، ويمكن أن يتناقص العدد ليصل إلى 08 أحصنة.*

فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} (سورة آل عمران: 175) لان الخوف عبادة لا يجب إلزامها بالولي أو غيره فهي مخصوصة بالله وحده وحتى الرسول صلى الله عليه وسلم لم تشرع له.

5- 1 قداسة القبور:

ينطلق السلفيون من ذلك التقديس الذي يروونه سيطر على مخيال الأفراد حول التوسل بالأولياء والاعتقاد فيهم، والتوسل إليهم بقضاء حوائجهم مما يعطي طابعا عن الانحراف المتبع في إقامة الوعدة، مع ما يقول به العاكفون على هذه الممارسة، التي تؤسس لتلك الطقوس المبتدعة، والتي يغلب فيها على عامة الناس الجهل، ويرى السلفيون اختلاف الناس في التوسل والتمسح بالضريح أو قبر الولي وما يعتقدونه من حصول البركة وعموم الخير ودرأ الشر، فان ما يظهر من خلال المتخيل المجتمعي ينم عن تلك الاعتقادات الفاسدة والمهرطقة التي يتحدث بها الأفراد عن قدرة الولي التي جلبت لهم بركته أثناء زيارته، من والتمسح به ودعائه أو جعله واسطة أو الاستشفاع به في ما يراد من الأشياء والحوائج حتى وصل الأمر ببعض المعتقدين في بركت الولي إلى أكل التراب وأخذه للتبرك والتداوي به، وهنا يمكن العودة إلى بعض الترسبات الشيعية حول فكرة بركة تربة القبر، حيث يعتقد الشيعة أن تربة كربلاء تربة مقدسة وهي تساهم في علاج الكثير من الأمراض، وتجلب المنفعة، وتدفع الشر، ولذلك نجد يصنعون منها أقراص صغيرة للسجود عليها في الصلاة، كونها تربة امتزجت بدم الإمام الحسين حسب المعتقد الشيعي مما جعلها تربة مباركة، وهذا ما نجده منسحبا على تربة أضرحة الأولياء، والتي أصبحت تحمل نفس خصائص التبرك، وهذا ما يرفضه العقل السلفي، ويعتبر أن أي شيء يضاف إلى العبادة هو أمر منكر لان العبادات وفقية ولا زيادة فيها ولا نقصان.

كل هذه المظاهر التوسلية يرى السلفيون أن الوعدة هي من تحببها وتعيدها في صورتها التي تعطي طابعا رمزيا يدفع الناس إلى الإعتقاد في الأولياء، فتكرارها يقوي أواصرها في المجتمع وذلك أن النار تبدأ من مستصغر الشرر حتى وان ادعى المقيم لها التنزه عن هذه الطقوس التي تفضي إلى الابتداء، فالشخصية الإنسانية تختلف والزوار ليس لهم مستوى واحد في الحين أن اغلب الزوار ليس لهم علم بتلك الممارسات، ومدى علاقتها بالاعتقاد، وما تقوم عليه من الانحراف والظلال.

ويرى السلفيون أن اعتقادات الناس موصولة بمجموعة من الممارسات والطقوس الموصولة بالوعدة وعلاقتها بالتوسل والتمسح بقبور الصالحاء وخاصة بإعطاء كل ولي قدرة أسطورية تميزه عن الأولياء الآخرين، فولي يشفي المرضى، وولي يدفع العقم، وغيرها من الاعتقادات التي يتوسل بها. فيما يرى السلفيين أن النساء هم أكثر من يقوم بالتوسل والاعتقاد في الأولياء، ويتمسحون بقبورهم وهذا للضعف الذي يتحكم فيهن.

من هنا يطرح السلفيون سؤال ما هو الفرق بين المشركين في زمن النبي وزمننا؟ فالعرب قبل مبعث النبي كانوا يعتقدون بوجود الله ولكن يتوسلون إليه بوسيط، وهي الأصنام واليوم هم يتوسلون إليه بالولي كاستقصاء عن هذا المحدد الذي يرتبط هنا بتقسيم التوحيد الذي قرره ابن تيمية توحيد الألوهية، والربوبية، والأسماء والصفات، وان الوعدة تمس توحيد الربوبية وذلك العبادات والشعائر والدعاء لا يكون إلا لله كما يرى السلفيون أن الوعدة أو الطعم مرتبط بتلك الحالة الأسطورية التي تأسست على بعض الخرافات التي نقلت للأفراد والمجتمع على أنها من الكرامات في زمن مضى كان فيه الجهل أو التجهيل

وخاصة في الظروف الاستعمارية التي كانت تدعم مثل هذه الطقوس التي تستطيع بها تحديد المجتمعات وخاصة لما لها من التشكلات المخيالية التي تربط بالكرامات، التي تعطي تلك الشرعية الدينية لمقام الولي أو الضريح الذي تقام على شرفه الوعدة التي تأسس لإقامة الطقوس والممارسات المنحرفة والتي يرى السلفيون أنها ليست من الإسلام والجدول الآتي يوضحها ذلك:

الطقوس	البدعة	الحكم الشرعي
المقرونة بالولي	الذبح التمسح التوسل والدعاء وطلب الشفاء الخوف من الولي الطواف إشعال الشمع والبحور تنظيف الولي أكل التراب الزيارة (النفود) التلحف بالعلم الموجود على قبر الولي الإطعام الحيل المبيت عند قبر الولي قراءة القرآن	محرمة

خاتمة:

السلفية ومن خلال قيامها بهذا النمذجة الدينية المرتبط بالطقوس والممارسات تسعى إلى بناء مجتمع يقوم على الامتثال لتطبيق ذلك سلوكيا، وليس على المستوى المعرفي فقط، من خلال التماثل والتعبير والاستبطان العقدي والتعبدي، الذي يظهر للعيان على مختلف المنتمين لجماعتها، فهي بهذا الشكل تريد بناء مجتمع يختلف عن ما هو موجود ومؤسس على الطائفية التعبدية بالدرجة الأولى، لان العبادات وكيفية اقامتها توحى على انتماءات الشخص، لهذا ترفض جميع العبادات والسلوكات المرتبطة بالإسلام المحلي، بكل تجلياته واعتبار المقيمين لطقوسه منحرفين في ما يقومون به من الممارسات المتعلقة بالتقاليد الدينية الكلاسيكية، فالسلفية ومن خلال الاستفاضة في شرح الطقوس والممارسات الاجتماعية لا تكاد تترك أي مصدر لهذا الطقس إلا أوردت فيه قوامه وقرينه من الشرع في محاولة منها لفرض تأديته بالصورة النموذجية والمثالية، التي كان يؤدي بها زمن السلف من القرون الخيرية ومن الملاحظ أنها في الكثير من الأحيان تستفيض بالشرح لتلك الطقوس التي تعتبرها معتبد بها وان الأفراد قد انحرفوا عن تأديتها بالشكل الصحيح حيث يبدي السلفيين التطبيق المقون للطقوس والشعائر الدينية.

قائمة المصادر والمراجع

1 القرآن الكريم

2 صحيح مسلم

المراجع:

- 1- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية (728 هـ) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، المملكة العربية السعودية.
- 2- احمد خالد توفيق (بدون سنة) أسطورة الطوطم، بدون ط المؤسسة العربية الحديثة، مصر .
- 3- الأزهر، العتي (2012) المراكز والأدوار الاجتماعية ومحدداتها الثقافية في النظام الأسري العربي. العدد 08: جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر: مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية
- 4- أنجريس، موريس (2004) منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية: تدريبات علمية، تر: بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون. د(ط): الجزائر: دار القصة الجزائر.
- 5- بن عامر، توفيق (2013) التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع. ط1: المغرب: المركز الثقافي العربي مؤمنون بلا حدود.
- 6- بن عبد العالي، عبد السلام (1999) ميتولوجيا الواقع. ط1: لبنان: دار توفيق للنشر.
- 7- بووشمة، الهادي (2008) الوعدة التمثيل والممارسة، دراسة انثروبولوجية بمنطقة أولاد نهار. عدد مزدوج (39_40): الجزائر: مجلة إنسانيات.
- 8- الزاهي، نور الدين (2011) المقدس والمجتمع. د(ط): الدار البيضاء المغرب: أفريقيا الشرق.
- 9- ستيفان لأكروا (بدون سنة) سلطة الحديث في السلفية المعاصرة، تر: عومرية سلطاني، بدون طبعة، مرصاد 06، كرسات عليمة، مكتبة الاسكندرية، مصر بدون طبعة، بدون سنة.
- 10- سيغmond فريد (1983) الطوطم والطابو، تر: بوعلي ياسين، ط 1 دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا.
- 11- فاني كولونا، الدين (2013) السياسة والثقافات، أية إشكالية للأمة؟، تر: بالقاسم بن زينة، (65 – 73)، دفاتر إنسانيات، مركز البحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، العدد 04.
- 12- كارول كاوتيسكي (2014) الدين والصراع الطبقي بين المجتمع الشرقي العبودي القديم، تر: سعيد العلمي، مصر، ط 1، دار روافد النشر والتوزيع.
- 13- المحواشي، منصف (د س) الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحول. د (ع): الجزائر: انسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية.
- 14- مرقومة، منصور (2013) الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية: هل يمكن الحديث عن فضاء عمومي في مجتمع محلي تسوده العصبية وروح القبيلة؟. الجزائر: منشورات كراسك.

- 1) الملي، مبارك بن محمد (1422هـ) رسالة الشرك ومظاهره. الجزائر: دار الراية للنشر والتوزيع.
- 15- يوسف شلحد (1996) بنى المقدس عند العرب قبل الاسلام وبعده، ط 1، دار الطبيعة، لبنان، الطبعة.

المراجع باللغة الاجنبية:

- 16- Dermenghem, Emile (1954) le culte des saint dans l'Islam maghrébine, paris: Gallimard

الشخصية العجائبية في رواية شيفا للروائي الجزائري عبد الرزاق طواهرية

The miraculous character in the novel " Shiva" of the Algérien novelist Abdel razak tawahria

الباحثة: ليندة بن عباس ، جامعة محمد البشير الإبراهيمي- برج بوعريريج- الجزائر

ملخص بالعربية:

الشخصية الروائية من العناصر الأساسية والمهمة في بناء العمل الروائي، ولهذا اتجهت الرواية الحديثة إلى الاهتمام بها وتشكيلها بما يتوافق مع مساعي الروائي وغاياته، حيث جعلها وسيلته الأساسية التي تساهم في بلورة الوعي الاجتماعي بمختلف أبعاده، ومادامت هذه الأخيرة تعكس الواقع الذي أُنتجت فيه، فإننا نجد أنها تعكس بوضوح العصر الحالي الذي يعد عصر التكنولوجيا بامتياز، لتظهر في نوع آخر من أنواع الأدب الذي كان وليد الإنجازات و التطورات العلمية التي بلغت البشرية والذي أُطلق عليه مصطلح أدب الخيال العلمي أو رواية أدب الخيال العلمي، حيث اشتغل الروائيون المهتمون بهذا النوع على مكون الشخصية بعناية وذلك من خلال منحها إضافة إلى أبعادها بعداً آخر يمتزج فيه الواقعي بالعجائبي، من مظهر واصطلاح اسمي وأفعال منجزة ارتقت بها من مستوى الشخصية الواقعية إلى الشخصية العجائبية، وهذا ما تجلّى لنا في رواية شيفا مخطوطة القرن الصغير للروائي الجزائري عبد الرزاق طواهرية، الذي خاض تجربة الكتابة في هذا النوع من الأدب الذي يتطلب خيالاً مجنحاً وقدرات معرفية واسعة برزت أكثر في شخصياته التي تميزت بجمالية الإدهاش من خلال تراوحها بين التهجين والاستنساخ وارتدادها عوالم عجائبية مفارقة تماماً للعوالم الموجودة على سطح الأرض، وفي أزمنة تفوق زماننا الذي نعيشه فيه بآلاف السنين.

الكلمات المفتاحية: أدب؛ خيال العلمي؛ عجائبي؛ شخصية عجائبية. رواية.

Abstract:

The novel character is one of the essential elements in the construction of novel work. Therefore, the modern novel has tended to focus on it in accordance with the novelist's endeavors and aims. He has made it his primary means of crystallizing social consciousness in all its dimensions. As long as it reflects the reality it produced, We find that it reflects the current era of the era of technology with distinction, to appear in another type of literature that was the result of the achievements and scientific developments reached by

humanity, which was called the term of science fiction or science fiction novel where the novelists worked this The genre on the personality component carefully by giving them in addition to their dimensions, another dimension in which the realistically mixed with the miraculous, the appearance and the name of the term and actions completed from the level of personal realism to the character of wonder, and this is reflected in the novel Shiva manuscript of the small century of Algerian novelist Abdel Razak tawahria, who experienced the experience of writing in this type of literature, which requires a broad imagination and wide cognitive abilities emerged more in his characters characterized by the beauty of astonishment through the range between hybridization and cloning and the arrival of worlds miraculous miraculous completely to the worlds on the surface of the Earth, Our time we live in thousands of years..

Keywords: literature; science fiction; miraculous; miraculous personality; novel .

مقدمة:

يسعى الروائي دائما إلى الاستجابة لرغبات القارئ في عمله كون هذا الأخير أصبح يعد طرفا مهما في العملية الإبداعية ؛ بل وعنصرا مشاركا في العمل الأدبي، ونظرا لأهميته صار من الضروري أن يراعي الروائي احتياجاته، وذلك عبر معالجة قضايا تمسه هو بالدرجة الأولى، لأن الروائي هو لسان حال مجتمعه الذي يحاول أن ينقله إلى عالمه الروائي بشخصياته وأمكنته المختلفة إلى درجة أن يحس القارئ أنه لا يوجد هناك فرق بين العالمين الواقعي والروائي، لذلك نبذه يحرص دائما على اختيار شخصياته بعناية لتكون مثيرة لمخيلة المتلقي وذلك باللجوء إلى المفارقة التي « تهدف إلى هدم الثوابت والاشتغال على اللامتوقع واختراق وتجاوز للعادي»¹ وبالتالي كسر أفق التوقع لديه عبر الخروج بما عن المألوف وطبعها بطابع عجائبي غرائبي يبعث فيه الشعور بالدهشة، كونه ملّ من المواضيع التقليدية المستهلكة وهو ما سنحاول الوقوف عنده في هذه الدراسة من خلال رواية "شيفا" التي تعد من روايات أدب الخيال العلمي الصعب، وهو الأدب « الذي يلجأ إلى البناء على النظريات العلمية المعقدة بدقة فائقة»²، وقد اشتغل فيها صاحبها على الشخصية العجائبية بدرجة كبيرة من حيث بنائها وأفضيتها وكذا أزمنتها بل وحتى لغتها، الأمر الذي قادنا إلى طرح الإشكالية التالية: فيما تجلت عجائبية الشخصيات في هذه الرواية ؟ ولماذا لجأ الروائي إلى توظيف هذا النوع من الشخصيات؟..

قبل الولوج إلى موضوع الدراسة لابد أن نقف عند بعض المفاهيم الواردة في العنوان كونها أساس العمل وهي الشخصية، الشخصية العجائبية، وأدب الخيال العلمي.

1- مدخل لمصطلحات العنوان:

1.1_ الشخصية الروائية:

تعد الشخصية العامل الأساسي والمتحكم في زمام الحركة داخل النص، إذ لا قيمة للرواية دون شخصيات، ولا يمكن إنكار وجودها ولذلك « ليس ثمة قصة في العالم من غير شخصيات »³، وقد تعددت تعريفات هذه الأخيرة « بتعدد الأهواء والمذاهب والإيديولوجيات والثقافات والحضارات والهواجس والطبائع البشرية التي ليس لتنوعها ولا لاختلافها من حدود »⁴، نظرا لكونها ذات « طبيعة مطاطية جعلتها خاضعة للكثير من المقولات دون أن تستقر على واحدة »⁵، ولكن مع ذلك يبقى المعنى العام لها لا يكاد يخرج عن معنى كل ما يتعلق بالمظاهر الخارجية والداخلية لها، حيث يمكن تعريفها انطلاقا من ذلك بأنها « مجموعة الخصائص التي تحدد هوية الشخص وتميزه عن غيره من الناس، إذ يستدل على شخصية من خصائص مختلفة مثل:

— خصائص الشخص الوجدانية: التي تشمل الانفعالات والمشاعر والعواطف والمزاج.

— خصائص الشخص النزوعية التي تشمل الحركة والكلام والتعبير والإرادة والعمل... »⁶، بمعنى أنها تحيل على جميع جوانب الإنسان المختلفة.

هذا فيما يخص مفهوم الشخصية عامة، أما فيما يتعلق بتعريف الشخصية الروائية والتي هي من الدعائم الأساسية في بناء الرواية فيجد أنه كان ينظر إليها على أنها كائن حي مكون من لحم ودم مثلها مثل الإنسان في الواقع، وقد كان ذلك من خلال المنظور الكلاسيكي، ثم تغيرت النظرة إليها وأصبحت تعد شكلا فارغا لا قيمة له وذلك من خلال المنظور الحديث، وهناك من اعتبرها كائنا ورقيا يؤدي وظائف متعددة داخل فضاء النص ولا وجود لها خارجه من أمثال (غريغاس — تود وروف — بروب...).

1_2_ العجائية:

أُطلق على هذا المصطلح تسميات عديدة تراوحت بين الفنتازي والغرائبي والسحري... إلا أن « الجامع المشترك بينها دلالاتها على الخارق والمألوف والعجيب »⁷، حيث يعد هذا الأخير (العجيب) الأكثر شيوعا واستعمالا ويقصد به كل ما يرد « من أحداث أو ظواهر خارقة لا يمكن تفسيرها عقليا »⁸، لذلك فكل ما يُجَالَفُ المعتاد ولا يقبله العقل يعد عجائبا لأنه لم يُتَعَوَّذْ عليه من قبل وعلى هذا الأساس « يتحدد مفهوم العجائي بأنه يمثل خروقات للقوانين الطبيعية والمنطق، ويعمل على تأسيس منطقته الخاص به »⁹ فهو له خصائص ومميزات تنقله من العالم الواقعي إلى العالم الخارق، حيث إنه عادة ما « يتحقق على قاعدة الحيرة والتردد المشترك بين الفاعل (الشخصية) والقارئ حيال ما يتلقاها، إذ عليهما أن يقررا ما إذا كان يتصل بالواقع أم لا كما في الوعي المشترك »¹⁰ فإذا دهش القارئ حيال ما يراه ووجد أنه مخالف لما هو مألوف لديه عُذَّ عجيبا بالنسبة له، ذلك أن « حصول هذه الحيرة أو العجز عن معرفة كيفية وقوع الفعل العجيب هو الذي يولد، ويجدد العجائي »¹¹، وهو نفس التعريف الذي نجده عند (تودوروف) الذي عرفه قائلا بأنه « التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير قوانين الطبيعة، فيما يواجه حدثا فوق طبيعي حسب الظاهر »¹²، فكما هو معروف أن

الإنسان يعيش في الطبيعة تعود عليها وعلى موجوداتها وقوانينها، ولو حدث أن طرأ تغير على تلك القوانين فإنه سيجد صعوبة في تصديق ما يراه.

1_3_ أشكال حضور العجائبي:

يعتبر حضور العجائبي في الأعمال السردية إضافة فنية وجمالية لها، لأنها تجعل القارئ أو المتلقي يعيش عوالم سحرية مع أبطال وشخصيات تلك الأعمال، وهناك عدة مظاهر تحدد حضور العجائبي في العمل السردى والتي تتمثل في:

« 1_ ارتباطه بالماضي والغيب والكرامات والمعجزات.

2_ يعمل على تبئير الإنسان والمكان والزمان.

3_ اتخاذ الأحلام والرؤى سبيلا للبناء الفني.

4_ اعتماده على خلق المفارقة والسحرية من المؤلف الواقعي عبر المكاشفة والخرق والمسوخ والتحول والتضخم»¹³، ويعتبر هذا الأخير من أهم المظاهر التي تجسد حضور العجائبي، وكلما توفرت هذه الأشكال في عمل ما قيل عنه أنه تضمن العجائبي لأنها أمور لا أساس لها في الواقع أو بعبارة أخرى مستحيلة الحدوث في الحياة العادية، والأكد أن اللجوء إلى توظيف مثل هذا النوع من الشخصيات له عدة مرامي وغايات.

1_4_ وظائف الفنتازيا (العجائبية):

إن اللجوء إلى توظيف العجائبي له عدة غايات يضعها الروائي نصب عينيه والتي من بينها:

« 1_ توليد الخوف والدهشة لدى القارئ.

2_ تخدم الفنتازيا السرد، وتحدث التوتر، وتنظم الحكمة وتطورها.

3_ تسمح الفنتازيا بوصف عالم لا وجود له خارج اللغة وبذلك فالوصف والموصوف ليسا من طبيعتين متباينتين»¹⁴ فغاية الروائي من توظيف العجائبي هو استفزاز مخيلة القارئ إلى درجة الخوف والدهشة وذلك عبر بعث الشك في الحقائق التي ترسخت في ذاكرته، كما يساهم في تشكيل بنية سردية منتظمة الحكمة، ولتحقيق هذه الوظائف يسعى الروائي إلى الاشتغال على عنصر مهم في الرواية وهو عنصر الشخصية كونها تجسد الأفعال والأقوال وتضرم الصراع داخلها.

1_5_ الشخصية العجائبية:

لا تختلف هذه الشخصية عن الشخصية العادية إلا في تجاوزها للواقع وخرق قوانينه فهي ليست «إلا مساحة مشتركة يجتمع فيها الواقع واللاواقع وإن طغى عليها، وهي تقانة فنية استخدمتها الرواية الحديثة لتعبر عن أزمة الإنسان المعاصر، لذلك جاء البناء الفني لهذه الشخصية وفق رؤية جديدة لا تحتفي بالأبعاد الداخلية والخارجية فحسب، إنما تعمل

على تقويض الصورة الثابتة للشخصية والعمل على هدم مرجعياتها الواضحة ومن ثم إعادة تشكيلها بصورة غرائبية تتجاوز قوانين الواقع والطبيعة»¹⁵، بمعنى أن الروائي يسعى في تشكيلها إلى إحداث تغيرات في بنائها لتبدو بصورة مختلفة عن تلك التي تعودنا وجودها وألفناها، حيث يعتمد في بنائها على « مبدأ الانزياح عن المرجعيات الواقعية لحساب المدهش واللاواقعي، وإذا كانت أبعاد الشخصية الثلاثة (المادي/ النفسي/ الاجتماعي) متحققة الوجود في الأدب الواقعي، فإن أدب الفنتازيا يعتمد إلى اشتراطات جديدة لتكوين الشخصية الروائية، أهمها مبادئ التحول والتبدل وتماهي الإنسان مع اللاإنساني وخرق العرف الطبيعي، ومن ثم إيجاد قوانين جديدة تتحكم في العملية البنائية»¹⁶، فالشخصية العجائبية تحقق تنوعها وتفردا عن الشخصية الواقعية عبر التحول والامتساخ وذلك عن طريق الاشتغال على أبعادها بطريقة مغايرة لما هو سائد ومألوف .

1_6_ أدب الخيال العلمي:

شهدت السنوات الأخيرة تطورا علميا ملحوظا على جميع الأصعدة، فبرزت العديد من الوسائل التكنولوجية المتطورة التي سهلت على الإنسان حياته والتي راح يستغلها بإسراف دون الانتباه إلى ما سينجر عنها من خطورة على حياته وعلى الكوكب الذي يعيشه، ونظرا لخطورة الوضع وتفاقمه يسعى بعض الأدباء إلى توعية الناس بتلك الخطورة من خلال أعمالهم الإبداعية المختلفة، وذلك بتصوير خطورة ما ستؤول إليه حياة البشرية لو بقي الإنسان على نفس الحال فظهر ما يسمى بأدب الخيال العلمي هذا الأخير الذي يعد وليد العصر المعاصر والابن الشرعي للتكنولوجيا الحديثة.

1_6_1_ تعريف أدب الخيال العلمي:

واصل العجائي حضوره في الرواية الحديثة والمعاصرة، وذلك عبر أنواع مختلفة من الروايات والتي تأتي في طليعتها رواية أدب الخيال العلمي، حيث جاء في معجم السرديات أن « العجيب العلمي أو ما يسمى الخيال العلمي، وهو الذي يفسر الخارق تفسيراً عقلانياً اعتماداً على قوانين لا يقرها العلم المعاصر»¹⁷، بمعنى أن أدب الخيال العلمي يتضمن في طياته أيضاً العجائي لكنه عجائي قائم على أساس علمي بحث قابل للتحقق، مما يوحي للقارئ بمصادقية ما يقرأ، ولو عدنا إلى تفكيك هذا المصطلح فإننا نجد أنه يجمع بين مصطلحين كثيراً ما قيل عنهما أنهما متناقضين، كون الأول يخاطب العاطفة والثاني يخاطب العقل، ولكن مع ذلك يبقى العنصر الأساسي والمهم الجامع بينهما هو الخيال؛ الذي يعتبر عنصراً مهماً في الأدب، كما يلعب دوراً بارزاً في الابتكار والإبداع، ليغدو بذلك مصطلح أدب الخيال العلمي « نوع من المزج أو المصالحة بين الأدب والعلم، فالأول قائم على الخيال والثاني قائم على التجربة واستقراء الواقع والانتهاز إلى قوانين محددة»¹⁸، وهذا المزج بين الأدب والعلم يولد عالماً مختلفاً فريداً « حيث يخلق المؤلف عالماً خيالياً أو كونا ذا طبيعة جديدة بالاستعانة بتقنيات أدبية متضمنة فرضيات واستخدام لنظريات علمية فيزيائية أو إيديولوجية أو تكنولوجية أو حتى فلسفية»¹⁹ جد متطورة و من أهم الفروع الأدبية التي برز فيها هذا النوع وشملها نجد القصص والرواية وحتى المسرح، ليصبح بذلك مصطلح الخيال العلمي، يعني الخيال المقرون بالعلم، المرتبط بالأدب الذي يعالج في فروعه هذا المصطلح كالحقبة والرواية والمسرحية»²⁰ ويتجلى ذلك في تضمين مختلف الأعمال الأدبية خاصة السردية منها جوانب علمية بحتة تجعل القارئ في حيرة ودهشة بين احتمالية تصديق ما يقرأ وتكذيبه حيث أن « رواية الخيال العلمي تأخذ مصطلح الرواية الواسع بشخصه

وتؤطرها بإطار العلم في أحداث مستقبلية»²¹، وقد ارتبط هذا النوع من الأدب أكثر بالرواية كونها فضاء واسعاً يسمح للروائي بتضمينها مختلف العلوم والفنون وهو تعريف يتقاطع مع تعريف (ي. هنجر) حيث «يقول فيه إن الخيال العلمي اصطلاح يطلق على ذلك النوع من الأدب الروائي الذي يعالج بكيفية خيالية مدروسة استجابة الإنسان لكافة ما يحيطه من تقدم وتطور في العلوم وتقنياتها سواء أكان في المستقبل القريب أم البعيد جداً»²² بمعنى أنه وليد الحياة اليومية التي يعيشها الإنسان والتي أصبحت مرتبطة كثيراً بالتطورات العلمية التي يشهدها هذا القرن، الذي عرف تحولات جذرية جعلت العالم عبارة عن قرية صغيرة يحكمها نظام الكتروني آلي.

وقد كانت بدايات ظهور «هذا المصطلح إلى الوجود مع روايات الفرنسي (جول فيرن) في مغامرات علمية مدهشة عن غواصة أعماق لم تكن قد ظهرت وعن طائرات عملاقة وعن أرض نسيها الزمن وعن رحلات إلى الفضاء والقمر.. إضافة إلى الإنجليزي المتوفى (ه. ج. ويلز) الذي أعطى عمقا لهذه المغامرات العلمية بإضافة بعد فلسفي إنساني»²³ ليفتحا بذلك المجال لهذا النوع من الأدب بالانتشار والتوسع ولما لا وحتى ريادة الأنواع الأدبية مادام عصرنا الحالي عصر الروبوت والإنترنت.

كما تجدر الإشارة إلى أن ارتباط الأدب بالعلم لم ينقص من قيمته بل أضاف إليه جمالية وبعدا نقله من عالم الواقع إلى عالم آخر يمتزج فيه الواقعي بالخيالي حيث «يقوم الخيال العلمي على إيهام المتلقي أنه علمي وحقيقي، ويقدم الخطاب العجائبي حلولاً لإيهام الناس بتصديقها وبتصديق سيرة الأحداث الواقعية فيعتمد أدب الخيال العلمي على العجائبي وسيلة لا غاية»²⁴ فلجوء الروائي إلى العجائبي في هذا النوع من الأدب ليس غايته الأساسية وإنما هدفه هو محاولة تصوير الأوضاع التي ستؤول إليها حالته إذا استمر على نفس الحال والقيام بنفس الأمور دون أخذ الحذر، بل أكثر من ذلك «يصل أدب الخيال العلمي الفرد بماضيه وحاضره ومستقبله، بل ويطلعه في تحد على ما يحيطه من غيبات وظواهر مبهمة مثل (ما يسمى بالخوارق) كالتخاطر والأحلام، والتنبؤ والاستشفاف أي الرؤية عن بعد والعلاج باللمس إلى آخره»²⁵ وغيرها من الأمور التي يستحيل على القارئ تصديقها لولا لجوء الروائي إلى صبغها صبغة علمية بحتة تشتت ذهنه حول المفاهيم الموجودة في عنده.

ما يمكن أن نستخلصه حول مفهوم هذا المصطلح أنه «ذلك الفرع من الأدب الروائي الذي يعالج بطريقة خيالية تفاعل الإنسان مع كل تقدم في العلوم التكنولوجية»²⁶ سعياً منه إلى تقديم أفكار جديدة وخلق موجودات أقل ما يقال عنها أنها خارقة للعادة والمألوف.

2_ مظهرات الشخصيات العجائبية في رواية " شيفا"

1_ مضمون الرواية:

" شيفا" مخطوطة القرن الصغير من الروايات الجزائرية المعاصرة المندرجة تحت ما يسمى أدب الخيال العلمي الصعب، أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها رواية يمتزج فيها الواقعي بالخيالي، الأسطوري بالعجائبي، إذ غلب عليها الطابع الغرائبي أكثر من خلال تثويرها لقضايا مختلفة تكسر أفق التوقع لدى المتلقي، وذلك بجعله يصدق أن كل ما يقرأ قريب من

الحقيقة حيث « أحيكت معالم الرواية في نظرية عجيبة تختمل الصواب كما الخطأ طرحها العالم الفلكي " إدموند هالي " حملت في جوفها عوالم متعددة، دأبت شخصياتها على كشف حقائق مفزعة نعيشها الآن دون علم منا... جسدتها ملفات سرية حاملة أحتام مؤسسات وجهات حكومية عالمية، سرب بعضها من مواقع الويب المظلم، ورفعت السرية عن بعضها الآخر، تعد دليلاً كافياً يثبت أن عالمنا يعيش كذبة كبيرة... تدعى التاريخ » 27 وذلك راجع إلى استناد الروائي على نظريات علمية وفيزيائية دقيقة وحتى بيولوجية كقضية الاستنساخ والمسوخ والتلاعب بالجينات والتخاطر، كما تضمنت الحديث عن السفر عبر الصحن الطائر والولوج إلى باطن الأرض المخوفة وزيارة طبقاتها التي ضمت كائنات غير بشرية، كما تحدث فيها الروائي أيضاً عن خروج المسيح الدجال بطريقة علمية بحثية..

تندرج " شيفا " ضمن رواية السيرة الذاتية، دارت أحداثها في مدينة " تيومين " الروسية، بطلها شاب يدعى إسحاق جميلي، وهو شاب في العقد التاسع والعشرين من العمر، ولد من أم روسية وأب جزائري، كان مهتما بدراسة الظواهر الطبيعية الغامضة الأمر الذي جعله يقرر دراسة الجيولوجيا بجامعة " قازان " الفدرالية، وهو ما حدث بالفعل، ونتيجة لحصوله على درجات عليا قرر مواصلة البحث من خلال انضمامه إلى فرقة العلماء والباحثين الروس في رحلة بحث واستكشاف نحو القارة الجنوبية " أنتاركتيكا " بعد توسط والده له مع السيد " دالوفيتش " رئيس البعثة العلمية الذي منحه في الأخير الموافقة بعد إجراء بعض الفحوصات الطبية خاصة من الناحية النفسية كونه سيتعامل مع مخلوقات غير بشرية وهو الأمر الذي أخفي عنه في البداية، ليتضح في الأخير أنه قد اختير كعينة هو ورفيقته في البعثة الطبية " تانيا "، إذ كلفا بإحضار نسخة من مخطوطة شيفا التي تقع داخل الأرض المخوفة الثانية، وقد تمكن هذا الأخير (إسحاق) من الحصول على نسخة منها بعد سلسلة من المغامرات المثيرة العجيبة والصعبة في آن حيث التقى خلالها بكائنات غير بشرية، وزار عوالم عجائبة تشبه عالم أليس العجيب لكنها عوالم انبثقت من نظريات علمية بحثية، وقد سمحت له هذه الرحلة بالتزود بمجموعة من العلوم والمعارف التي كان يجهلها عن السطح أو بالأحرى تم تزييفها.

لم يشتغل الروائي على الشخصية العجائية وحدها فحسب في هذه الرواية، فحتى العنوان تميز أيضاً بنوع من الغموض والغرائبية، إذ حملت الرواية اسم آلهة الدمار الهندوسية " شيفا " مخطوطة القرن الصغير، وحسب ما جاء في الرواية أن « شيفا ليست مجرد تمثال يتجرع ألم قرايينه ويرتوي بدمائهم، ويستقبل كل يوم صلاتهم ودعاءهم، شيفا الآن الرمز الأول لهلاك البشرية لطمس النجوم وإبادة المجموعة الشمسية، حين ترقص " شيفا " تتبعها النجوم في رقصة كونية، وعندما تحرك أذرعتها المتعددة لتضع عقدا من الرؤوس البشرية، تتحقق النبوءة وتنفجر القنبلة الكهرو مغناطيسية فاتحة البوابة البعيدة (...). بوابة سيركع عند مدخلها العلماء المجانين بمآزر بيضاء تحمل دماء القرايين ليستقبلوا الشياطين الملحمة، ويصيحوا جميعاً بالفتنة العظمى (...). فتنة القرن الصغير. » 28

2_ بناء الشخصيات العجائية:

نوع الروائي من الشخصيات في هذه الرواية والتي تراوحت بين الشخصيات الواقعية والشخصيات العجائية أو بعبارة أخرى هي شخصيات واقعية طبعها الروائي بصفات ومميزات نقلتها من عالمها الواقعي إلى عالم آخر عجائبي كالاسم والمظهر والأفعال، وهناك شخصيات أخرى غير بشرية تراوحت بين المهجنين والمستنسخين وكائنات فضائية.

2_1 _ شخصية شيفا:

أولى الشخصيات العجائية التي تطلعتنا في هذه الرواية هي شخصية " شيفا " مخطوطة القرن الصغير، هذه الأخيرة التي دارت في فلكها كل الشخصيات الأخرى، وقد جاء عنوان الرواية يحمل اسمها "شيفا" وهو اسم مؤنث يشيع استعماله أكثر في الحضارة الهندوسية، أطلق على آلهة الدمار الهندوسية، وقد جاءت في الرواية عدة مقاطع سردية تتحدث عنها وتفك بعض طلاسمها من خلال الربط بين آلهة الدمار والمخطوطة " شيفا" التي حملت اسمها، إذ بالعودة إلى مضمون الرواية نجد أن هذه الأخيرة كانت عبارة عن « مخطوطة نادرة تم تدوينها تحت إشراف المخلوقات الرمادية منذ زمن بعيد.. أخذت هذا الاسم من أحد المنظمات السرية المتعاونة مع الرماديين.. تيمنا بآلهة الدمار الهندوسية التي تمثل أقدم عبادة تجسدت على سطح الأرض.. تحوي مخططات غامضة واتفاقيات في غاية السرية مع المنظمة الماسونية من أجل إشعال الحرب»²⁹، وبالرغم من كونها مجرد مخطوطة فقط إلا أنها كانت شخصية رئيسية في الرواية، ذلك أن الشخصية في الرواية العجائية (رواية أدب الخيال العلمي) «تستطيع أن تكون نباتا، أو جمادا كما تستطيع أن تكون روحا لا مرئية فالشخصية ليست بالضرورة كائنا إنسانيا»³⁰ وشيفا في هذه الرواية كانت روحا لا مرئية حيث كانت تلحق الخراب والدمار بكل من يحاول لمسها ولذلك وضعت في جوف مسخ على شكل كلب وإذا خرجت من جوفه «وتسلط إليها فضاء الكون يتفاعل سحرها المرصود خصوصا إذا ما اقترن كوكب ما مع آخر حينها سيتهاج الدم والبحر وهذا لن يحدث إلا بخروج أعور العين ابن لوسيفر الشيطان تسحب المخطوطة من جوف المسخ كل خسوف قمري يرصد على سطح الأرض ليحدد سحرها وتكتب في صفحاتها خطط جديدة وموثيق في غاية السرية»³¹، ونظر لأهميتها وخطورتها طلب من إسحاق الذي هو بطل الرواية إحضار نسخة منها من جوف الأرض وإفشال مخططات أصحابها الذين يسعون إلى تدمير سطح الأرض والقضاء على الجنس البشري، ومن الأمور التي نصت عليها هذه المخطوطة:

— إضعاف الجنس البشري وخفض تعداد السكاني.

— تأسيس القاعدة الأساسية للنظام العالمي الجديد.

— القضاء على جميع الأديان السماوية وجمع العالم تحت راية واحدة

كما « ستظهر بعد تنصيب النظام العالمي الجديد مدن مائية عملاقة.. صروح ومبان ضخمة تتربع على سطح الأرض إلغاء جميع جيوش العالم، تفكك شامل لكل الحدود الدولية، انخفاض رهيب في عدد سكان السطح ليصل التعداد إلى 300 مليون نسمة فقط، اتفاق البشر القلائل على اللغة الإنجليزية كلغة عالمية.. ظهور عملة خاصة للجميع، ونظام عالمي موحد هو نظام عالمي الكتروني بحت، نعم سيقودكم نظام كمبيوتر جد معقد ويفرض عليكم شروطا خاصة تقضي على الروابط الأسرية، وتدمر نظام العلاقات الاجتماعية لترسخ أمرا واحدا برؤوسكم ألا وهو خدمة النظام العالمي الجديد.. الذي سيعلن رسميا دون قيود ولا بنود.. على ظهور عصر الاستنساخ، التهجين، العبودية، عصر الولاء للشيطان والروبوت»³² ولعل هذه من أخطر الأمور التي تهدد البشرية جمعاء .

2_1_ شخصية إسحاق:

تعد شخصية إسحاق الشخصية الأساسية والمحورية في الرواية، هذه الأخيرة التي لم تكن إلا سيرته الذاتية، حاول من خلالها سرد مغامراته العجيبة التي قام بها داخل الأرض المحوفة، حيث تعامل خلالها مع كائنات غريبة عجيبة تميزت بالذكاء والحكمة، كما أنه قام خلالها ببعض الأفعال التي أخرجته من شخصيته الإنسانية إلى شخصية أخرى تحاكي تلك المخلوقات الغريبة والتواصل معها عبر لغة خاصة هي لغة التخاطر.

اعتمد الروائي في تقديم شخصياته على الأسلوب المباشر، إذ جاء على لسان الشخصية إسحاق تقديم نفسه مباشرة كونه هو راوي الأحداث «أدعى إسحاق جميلي، شاب أشقر في التاسع والعشرين من العمر ولدت بمدينة تبومين مهد النور السييرية، من أم روسية وأب جزائري، أحببت الظواهر الطبيعية الغامضة منذ صغري، والتي تحدث علنا دون سابق إنذار، كالتسونامي والنشاطات البركانية وأيضا الزلازل»³³، هذا المقطع السردى يُظهر لنا بأن هذه الشخصية هي شخصية عادية واقعية، «فقبل بروز التحولات والامتساحات في الشخصية هناك إيهام ببداية واقعية الشخصية يتم من خلالها عرض الشخصية كشيء سوي ثم التدرج - استباقا واسترجاعا - للكشف عن الأحداث التي تجعل من الشخصية كائن غير عادي»³⁴ حيث قام الروائي بإخراجها من بعدها الاجتماعي والنفسي إلى شخصية أخرى عجائبة، وذلك عبر الأفعال التي ستقوم بها والمغامرات التي ستخوضها، وكذا الأماكن التي ستترادها.

كُلف إسحاق مهمة إحضار مخطوطة " شيفا" التي تقع في جوف الأرض الثانية «بين الدماء والأشلاء والأنسجة الهامدة» التي تغذى عليها باستمرار باعتبارها مرجعا روحيا سحريا (..) هذه المخطوطة لعنة قاتلة وسم زاهق لا يرحم مخلوقا (..) كيف لا وقد ختمت صفحاتها بلعنات ونصوص هيراطية»³⁵، وقد تم اختياره هو بالتحديد كونه يمتلك مؤهلات تسمح له بالقيام بهذه المهمة حيث جاء على لسانه إشارة إلى ذلك «أشار السيد إيريس بإصبعه ثم قال: أنت هو المختار.. هالتك قوية جدا .. يمكنني رؤيتها بالعين الثالثة»³⁶، ومن المقاطع الحوارية أيضا التي تثبت امتلاكه أيضا لصفات وخصائص فريدة من نوعها منحها إياه الروائي ما جاء على لسان شخصية "باشاما" «نحن نخضع لتمارين روحية تمكننا من التخاطر مع أصحاب الهالات الكبيرة هكذا الشاب مثلا»³⁷.

وقد مكنته هذه الصفة من أن يختار للقيام بتلك المهمة الصعبة، لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل تم نقله إلى مملكة "شامبالا" التي تقع في جوف الأرض حيث تم شحنه بطاقات روحية احتواها سائل فضي قدمه له ملك هذه المملكة والذي يمكنه من الحصول على المخطوطة وعدم الخوف من الكائنات المرعبة التي سيصادفها أثناء الرحلة حيث جاء على لسانه «تقدم الملك إيومان عدة خطوات إلى الأمام وطلب منا الشرب من ذلك السائل، أصابني الرجفة والإعياء وأنا أفعل ما طلب مني بدأت أنفاسي تنقطع تدريجيا ولازمي طنين غريب مزعج بأذني، أصبت على إثره بالدوار، فما كدت أرفع رأسي حتى لحت الجميلة "تانيا" قد سقطت أرضا لأرافقتها بدوري ويغمى علي فورا، فتحت عيني لأجد نفسي جالسا بمكاني وكأن الأمر برمته مجرد حلم، أحسست بأني مهيا لخدمة الملك دون خوف أو رهبة يبدو أننا نومنا مغناطيسيا»³⁸.

وبعد تناوله لهذا السائل تم أخذه إلى الأرض المخوفة الثانية أين تقبع شيفاكعينة تجارب، وقد تمكن بالفعل من الوصول إليها بمساعدة الكائن المهجين " زيرينخ".

قام الروائي أيضا بإضفاء صفة العجائبية على هذا الشخصية من خلال الأفعال التي ستقوم بها، حيث جاء على لسان " إسحاق " تلك الأفعال الغريبة التي قام بها لسحب مخطوطة " شيفا" دون لمسها، وذلك من خلال ترديده لبعض الكلمات المفتاحية تشبه تلك التي كان يرددها علي بابا لفتح بوابة الكهف والحصول على الكنز، حيث جاء على لسانه « بدأت أسترجع ما تعلمته بين أسوار مملكة أجارثا حول ماهية الشريحة كيو وطريقة استخدامها الصحيحة(...) أغلقت عيني ثم حدثت، اختليت بنفسني (لست إسحاق جميل بعد الآن.. لست مجرد كائن حي بعد اليوم.. أنا كتلة أثرية تحاكي المادة السوداء في الكون، أنا مجمع لتناسخ الأرواح قبل وبعد الموت، أنا الفوضى والسكون، أنا ذلك العالم المجنون !!).

صنعت عالما وهميا بتلك العبارات... نسيت من أكون ومن يكونون، بين عيني شيء واحد علي القيام به، هو سحب معالم المخطوطة أثريا إلى شريحة كيو التي تجمع بين العلمين التكنولوجي والروحي، بعد بلوغي الذروة في التركيز لم يكن أمامي سوى فتح بوابات الشاكر السبع وتفعيل الشريحة»39، وقد تمكن بالفعل من تفعيلها وسحب المخطوطة في قوله: « حكة غريبة أصابت كف يدي اليمنى، إنها علامة تفعيل شريحة كيو، لقد نجحت طاقة المخطوطة تجذب إلى يدي تماما. كما يسحب الثقب الأسود الضوء».40

2_2_ الطبية " تانيا ":

هذه الشخصية أيضا محورية كذلك رفقة البطل إسحاق، فقد كانت مرافقته إلى الأرض المخوفة، تانيا ألكسندروفا هي « شابة قصيرة سوداء الشعر ناصعة البياض في غاية الجمال»41، كانت في العقد الثلاثين، أخذت كعينة لإجراء بعض التجارب الممنوعة، حيث تم التلاعب بجهازها التناسلي للحصول على جنين هجين يجمع بين البشر والرمادين، ويطلق على نتاج هذا النوع المهجين لقب أطفال النجوم « نسبة لشكلهم الغريب وأنوفهم صغيرة التي لا تكاد تظهر عدا فتحتها.. أما عيونهم فخضراء واسعة وكأنها عيون الأفاعي، آذانهم كبيرة.. تتخلل وجوههم بقع بنية كالنجوم شبيهة تماما بالبشر»42 وهو ما حدث بالفعل فقد أنجبت طفلا هجينا.

جمعتها مع إسحاق علاقة حب داخل الأرض المخوفة وهذا ما جاء على لسان إسحاق « رغم ابتعادنا عن أهلينا وانقطاع اتصالناهم بنا إلا أن هذا لم يمنع وقوعنا في حب بعض داخل هذه المملكة العجيبة، لتكون بذلك أو علاقة حب آدمية نسحت أوصلها داخل جوف الأرض»43، لكن مصيرها لم يكن مثل مصير إسحاق الذي تم إفقاده ذاكرته، فقد تم قتلها وتمزيقها إلى أشلاء داخل الأرض المخوفة التي كانت قبرا لها.

2_3_ شخصية باشاما:

وهي أولى الشخصيات العجائبية التي صادفها إسحاق وبعثته العلمية خلال زيارته لسطح الأرض حيث جاء على لسانه تقدم لنفسه « تحية عطرة لكم يا جيراننا في هذا الكوكب.. تتباني سعادة كبيرة بتواجدي معكم اليوم للتعرف عليكم عن قرب.. تعد هذه زيارتي الرسمية الثالثة إلى السطح.. قبل كل شيء دعوني أعرفكم عن نفسي.. أدعى ألسير باشاما.. أتيتكم من المدينة الفاضلة أجارنا مصدر العلوم الروحانية والإلهام النفسي كسفير منها على هذه البقعة الطاهرة على أرضكم»⁴⁴، الملاحظ على هذه الشخصية من خلال هذا التقديم أنها شخصية عادية ولكن بمجرد الإعلان عن مكان قدمها تنزاح عن واقعيتها لتغدو عجائبية من حيث انتمائها، لينتقل بذلك الروائي إلى تحديد بعض سماتها التي أضفت عليها طابع العجائبي كذلك؛ حيث جاء على لسان إسحاق الذي وصفه قائلا: « كان رجل طويل في غاية الوسامة والبهاء، بشرته شهباء وشعره ناصع البياض، يمتد من رأسه حتى أسفل قدميه، كانت نظرتة حادة توحى بالثقة والحكمة، أما عينيه الزرق الواسعتين، فقد أثرتا في مشاعر تانيا وبقية الفتيات المشاركات في هذا الاجتماع يتحدث لغة غريبة تدعى «vattarnain»⁴⁵، تميز أيضا بامتلاكه قدرة خاصة على التخاطر حيث نقل إلى إسحاق رسالة إحضار مخطوطة " شيفا" عبر هذه القدرة « قبل رجوعي إلى مقعدي، سمعت صوت باشاما يخاطبني في داخلي بلغة إنجليزية وهو يقول اجث عن " مخطوطة شيفا" في جوف الأرض أصابني الذهول مما حدث تواكيف يتحدث معي بالإنجليزية وهو لا يعرفها أصلا بل كيف له أن يقتحم ذاتي ويخاطبني مباشرة دون أي عائق، أيعقل أن يكون هذا هو التخاطر الذي تحدث عنه قبل قليل!»⁴⁶

2_4_ شخصية الملك ايرامان:

كان لهذه الشخصية أيضا حضور بارز في الرواية، حيث استقبل إسحاق ورفقائه داخل مملكته شامبالا ورحب بهم أيم ترحيب وقد جاء تقدم لهذه الشخصية على لسانه مباشرة بقوله: « أنا الملك ايرامان سيد أرض أجارنا العظيمة(..) كما ترون فنحن موجودون .. نحن حقيقة عليكم تقبلها.. لا نود غزوكم كما ينوي الرماديون بل نعرض عليكم علومنا الروحية لتتخلصوا بها من سيطرة ما تدعونهم الفضائيين.. المتنورين وأجدادهم الماسونيين نحن فصيلة بشرية مثلكم.. تختلف عنكم في درجات الذكاء والقدرة على التطور، فمملكتنا مهد للكتب النادرة التي بفضلها تستطيعون تسخير الكواكب والتحكم في طاقات الأجرام السماوية»⁴⁷.

3_ كائنات غير بشرية:

3_1_ شخصيات هجينة:

وظف الروائي كذلك هذا النوع من الشخصيات العجائبية ليجعل عالما سحريا ولكي يزيد من غرائية الأحداث وبعث الرعب والدهشة في نفسية القارئ.

أ_ شخصية " زيرنيخ" (عين السحلية):

وهذه الشخصية هي شخصية هجينة اتصفت بالطيبة، حيث قامت بمساعدة إسحاق داخل الأرض المخوفة الثانية أرض القوطيين وأكلة لحوم البشر، وقد جاء تعريف لهذه الشخصية على لسانها مباشرة بقولها أنا: « مستنسخ ثنائي التهجين .. من النخبة القاهرة في قوم الرماديين ... الهجين الثنائي نادر النجاح ولهذا أحظى بأهمية بالغة داخل هذا المختبر .. فعريقي الأصلي هجين بين الرماديين والداركونيين ويطلق عليه في وسطنا عرف فاس جو Vass ago .. أما أنا فتناج تهجين نادر بين هذا العرف والبشر أيضا. لقد ولدت من أنثى بشرية داخل المختبر البيولوجي المظلم .. لأحمل جينات ثلاث مخلوقات مختلفة البشرية .. الرمادية .. والزواحف. لهذا أمتلك مشاعر البشر وأفقد نوعا من التخاطر ولكني أحمل أعلى درجات الذكاء... وأمتلك القدرة على اختراق البعد الرابع الذي يضم أجدادي الزواحف رغم كوني عاجزا عن توظيفها في هذا السن المبكر 48.

ومن المظاهر التي تجلت فيها قدرته الخارقة وجعلته شخصية عجيبة فضلا عن أصله ما جاء على لسان إسحاق « ابتسم لي مطولا ثم قال:

دقق الرؤية في عيني.. وتمالك نفسك لما ستراه.. انكمش على بعضه كجين في بطن أمه أخذت الحرارة تتصاعد من جسده كقدر فوق النار، تحولت حدقتي عينيه إلى مستطيلتين، وفي لحظة واحدة استقام ليكشف عن هيئته الأصلية التي فاجأتني» 49.

ب_ شخصية راخيناخ:

وهو أحد الكائنات الرمادية التي استطاعت التواصل مع إسحاق وقراءة أفكاره عن طريق التخاطر حيث جاء على لسانه « شئت أحد الكائنات الرمادية فارغة الطول خلوتي بنفسي لا أدري لما يخلق بي طيلة هذه المدة، علي تجنبه قدر المستطاع، فملاحه لا توحى بالخير البتة، أردت إزاحة نظري عنه فلم أستطع لقد نجح في تثبيتي على وضعي الحالي أدعى القائد " راخيناخ": أظنك أيقنت أخيرا أن ما يحدث معك الآن نفسه الذي عايشه الزوجان " هيل" الحقير لقد استطاع قراءة أفكاره فاتحا أمامي بابا للتخاطر» 50 .

ج_ شخصية سيزوس:

وهي الشخصية التي قامت بسحب مضمون مخطوطة " شيفا" من يد إسحاق التي حصل عليها من جوف الأرض الثانية، وقد كانت هذه الشخصية مختلفة تماما عن تلك التي قابلها خلال رحلته، حيث جاء تقديم هذه الشخصية على لسانها بقولها: « ربما تتساءلون بداخلكم عن هويتنا.. فلا مانع لدينا من الإفصاح عنها منكم من يستغرب شكل مؤخرات رؤوسنا الطويلة وأصابع أقدامنا الهائلة .. ومنكم من احتار من عيوننا الضيقة السوداء والطاقة الهائلة المنبعثة من أجسادنا.. يا معشر الأحياء! .. نحن تلك المخلوقات التي قدسها البشر يوما واعتبروها آلهة ... أيها الحضور عضلة لسانكم لن تقوى

على نطق اسمي الأصلي نطقا سليما.. لذا يمكنكم مناداتي بسيزوس المسؤول الأول عن البوابات النجمية في أرضنا !!
أرض «sirians» 51

3_2_ شخصية المسخ:

وظف الروائي كذلك شخصيات عجائبية تجلت في المسوخ ومن بين تلك الشخصيات نجد شخصية ذلك الحيوان المرعب الذي تم إخفاء مخطوطة " شيفا" في جوفه، حيث جاء وصف له على لسان إسحاق على النحو التالي: « أنزلت رأسي لأكتشف موضع المخطوطة وكم كانت دهشتي كبيرة حين وجدت مسخا مشوها بحجم الكلب، بجلد رمادي أجرد يدب على أقدامه الأربع، راشقا عينيه صوبي ناويا افتراسي لم أنتبه أول مرة كونه يقتات من أحدث الجثث الملقاة على الأرضية» 52.

تضمنت الرواية كذلك شخصيات مستنسخة تمثلت في شخصية الأنسة " شارون" التي سمح لها " راخيناخ" بتقديم معلومات عن حياتها وكيف يقوموا الرمادين باستنساخ البشر في قولها: لست أحدثكم الآن بصفتي الأنسة شارون بل بكوني مستنسخة 191 التي يعود أصلها إلى خلية مستأصلة من ساقبي الأصلي لحظة ولادتي.. وبويضة بقرة أزيل حمضها النووي.. عاشت نسختي داخل بيو المختبر البيولوجي المظلم.. في حين عشت أنا في مدينة ليفيربول بالملكة المتحدة.

خاتمة:

عموما لقد طغت تيمة العجائبي على هذه الرواية بدرجة كبيرة مست الشخصيات والأمكنة والأزمنة، مما منح الرواية طابعا جماليا فريدا يجعل العقل البشري يتأرجح بين الواقعي والخيالي حائرا بين التصديق والتكذيب كون الأحداث التي تلقاها قد دعمت بحقائق علمية بحتة.

ومن أهم النتائج التي توصلنا إليها خلال هذه الدراسة:

— لقد اشتغل الروائي على مكون الشخصية بعناية فائقة؛ فقد عرف جيدا كيف يحقق الانسجام والتوافق بين أفعالها وأقوالها، وكذا صفاتها التي ارتقى بها من مستوى الشخصية الواقعية إلى الشخصية العجائبية خاصة شخصية البطل "إسحاق".

— اشتغل الروائي على المكان والزمان بطريقة كانت متناسبة مع أدوار الشخصيات، فهي الأخرى تميزت بالعجائبية.

— حاول الروائي من خلال شخصياته الخارقة للعادة تصوير ورسم الحياة التي ستكون عليها البشرية في المستقبل، في إشارة منه إلى خطورة استعمال التكنولوجيا بطريقة سلبية.

— أفاض الروائي في تقديم حقائق علمية عبرت عن قدراته المعرفية الواسعة التي عرف كيف يوظفها في قالب أدبي جميل مشبع بروح علمية.

الهوامش:

- 1 _ فيصل غازي محمد النعيمي: شعرية المحكي، دراسات في المتخيل السردي، ط1، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، (د/م)، 2013، ص114.
- 2 _ زهير غانم : خيال أدب الخيال العلمي، مجلة الخيال العلمي (مجلة ثقافية)، العدد الأول، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية آب 2008، ص40.
- 3 _ نعمان بوقرة: لسانيات الخطاب مباحث التأسيس والإجراء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2012، ص347.
- 4 _ عبد الملك مرتاض: في نظرية الرواية (بحث في تقنيات الكتابة الروائية)، (د/ط)، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، (د/ت)، ص107.
- 5 _ حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص207.
- 6 _ مجدى كامل: الشخصية القوية (100 سؤال وجواب)، ط1، دار الأمين، القاهرة، 1997، ص08.
- 7 _ فيصل غازي محمد النعيمي: شعرية المحكي، دراسات في المتخيل السردي العربي، ص57.
- 8 _ محمد القاضي وآخرون: معجم السرديات، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2010، ص285.
- 9 _ فيصل غازي محمد النعيمي: شعرية المحكي، دراسات في المتخيل السردي، ص57.
- 10 _ سعيد يقطين: السرد العربي _ مفاهيم وتحليلات _، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص267.
- 11 _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 12 _ تزفيتان تود وروف: مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، ط1، دار الكلام، الرباط، 1993، ص18.
- 13 _ فيصل غازي محمد النعيمي: شعرية المحكي، دراسات في المتخيل السردي، ص58.
- 14 _ المرجع نفسه، ص84.
- 15 _ المرجع نفسه، ص59.
- 16 _ المرجع نفسه، ص84.

- 17_ محمد القاضي وآخرون: معجم السرديات، ص286.
- 18 _ نهاد الشريف: الخيال العلمي أكثر ألوان الأدب إثارة، مجلة الخيال العلمي، العدد1، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية آب2008، ص13.
- 19 _ يعقوب أوس داوود: أدب الخيال العلمي جذوره وواقعه ومستقبله عربيا وعالميا، العدد 1334، السنة السابعة والعشرون، جريدة الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2013/2/3، ص23.
- 20_ عمران طالب: الخيال العلمي وتجربتي مع المصطلح، مجلة الخيال العلمي، العددان الخامس والسادس، كانون1 و2، وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية، 2008_2009، ص17.
- 21 _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 22 _ نهاد الشريف: الخيال العلمي أكثر ألوان الأدب إثارة، مجلة الخيال العلمي، ص12.
- 23 _ عمران طالب: الخيال العلمي وتجربتي مع المصطلح، مجلة الخيال العلمي، ص14.
- 24 _ سمير الديوب: أدب الخيال العلمي بين الأدبية والعلمية، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، العدد18، العام الثالث أبريل2016 ص13.
- 25 _ نهاد الشريف: الخيال العلمي أكثر ألوان الأدب إثارة، مجلة الخيال العلمي، ص13.
- 26_ بوشعيب الساورى: الخيال العلمي ومحاولة قراءة الراهن في رواية " مجرد حلم "، جريدة القدس العربي، العدد5282 23آيار(مايو) السنة الثامنة، 2006، ص17.
- 27_ عبد الرزاق طواهرية: شيفا، ط1، دار المثقف، باتنة، الجزائر، 2018.
- 28_ المصدر نفسه، ص09.
- 29_ المصدر نفسه، ص77
- 30_ شعيب خليف: شعرية الرواية الفنتاستيكية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2009، ص202.
- 31_ عبد الرزاق طواهرية: شيفا مخطوطة القرن الصغير، ص136.
- 32_ المصدر نفسه، 260_261.

- 33 _ المصدر نفسه، ص17.
- 34 _ شعيب خليف: شعرية الرواية الفنتاستيكية، ص201_202
- 35 _ عبد الرزاق طواهرية: شيفا مخطوطة القرن الصغير، ص135.
- 36 _ المصدر نفسه، ص219.
- 37 _ المصدر نفسه، ص43.
- 38 _ المصدر نفسه، ص73_74.
- 39 _ المصدر نفسه، ص137_138.
- 40 _ المصدر نفسه، ص28.
- 41 _ المصدر نفسه، ص28.
- 42 _ المصدر نفسه، ص172.
- 43 _ المصدر نفسه، ص72.
- 44 _ المصدر نفسه، ص42.
- 45 _ المصدر نفسه، ص41_42.
- 46 _ المصدر نفسه، ص43.
- 47 _ ينظر المصدر نفسه، ص64_65.
- 48 _ المصدر نفسه، ص113_114.
- 49 _ المصدر نفسه، ص133_134.
- 50 _ المصدر نفسه، ص124.
- 51 _ المصدر نفسه، ص218.
- 52 _ المصدر نفسه، ص136.

- المراجع:

الكتب:

- __ تزفيتان تود وروف: مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، ط1، دار الكلام، الرباط، 1993.
- __ حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2009.
- __ سعيد يقطين: السرد العربي - مفاهيم وتحليلات -، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
- __ شعيب خليفي: شعرية الرواية الفنتاستيكية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2009.
- __ عبد الرزاق طواهرية: شيفا، ط1، دار المثقف، باتنة، الجزائر، 2018.
- __ عبد الملك مرتاض: في نظرية الرواية (بحث في تقنيات الكتابة الروائية)، (د/ط)، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، (د/ت).
- __ فيصل غازي محمد النعيمي: شعرية المحكي، دراسات في المتخيل السردية، ط1، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، (د/م)، 2013.
- __ مجدى كامل: الشخصية القوية (100 سؤال وجواب)، ط1، دار الأمين، القاهرة، 1997.
- __ محمد القاضي وآخرون: معجم السرديات، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2010.
- __ نعمان بوقرة: لسانيات الخطاب مباحث التأسيس والإجراء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2012.

المقالات:

- __ بوشعيب الساورى: الخيال العلمي ومحاولة قراءة الراهن في رواية " مجرد حلم "، السنة الثامنة، العدد 5282، 23 آيار (مايو) جريدة القدس العربي، 2006.
- __ زهير غانم: خيال أدب الخيال العلمي، مجلة الخيال العلمي (مجلة ثقافية)، العدد الأول، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية آب 2008.
- __ سمير الديوب: أدب الخيال العلمي بين الأدبية والعلمية، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، العدد 18، مركز جيل البحث (الجزائر - لبنان)، العام الثالث، أبريل 2016.

__ عمران طالب: الخيال العلمي وتجربتي مع المصطلح، مجلة الخيال العلمي، العددان الخامس والسادس، كانون 1 و2، وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية، 2008_2009.

__ نهاد الشريف: الخيال العلمي أكثر ألوان الأدب إثارة، مجلة الخيال العلمي، وزارة الثقافة، العدد 1، الجمهورية العربية السورية آب 2008.

__ يعقوب أوس داوود: أدب الخيال العلمي جذوره وواقعه ومستقبله عربيا وعالميا، العدد 1334، السنة السابعة والعشرون، جريدة الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2013/2/3

الإجراء الوقائي في تراث المعمار الصحراوي الجزائري (قصر تمنطيط بولاية أدرار نموذجاً)

The preservative sensibilities in the desert architectural heritage

(Tamantit, Province of Adrar (Algeria), as a Model)

عبد الحميد خليفة دكتورالي علم آثار (معهد الآثار – جامعة الجزائر2)

ملخص باللغة العربية:

تعدّ العمارة أحد أساسيات حضارات الأمم، وتخطيطها ليس عبثاً وإنما هي نتاج اجتماعي حضري، لذا وجب أن تُصمم المباني من أجل الناس، مما يقتضي معرفة ودراية باحتياجاتهم الجسدية والنفسية. وباعتبار العمران الصحراوي بالجنوب الجزائري جزءاً من التراث الحضاري العمراني الإسلامي فلقد عمل المعماري في تخطيطه مراعاة عامل المناخ الصحراوي القاسي، آخذاً إياه بعين الاعتبار وفق ما يتماشى وحاجاته الفردية والاجتماعية والتي نجد من بينها الجانب الصحي.

وفي المداخله هذه نقف عند نموذج تطبيقي لبعض القصور التواتية على غرار تمنطيط، ذات التشييد الإسلامي التي تبين مدى العلاقة بين التخطيط البنائي للقصر والحس الوقائي الذي راعاه انسان القرن الثاني عشر ميلادي، متخذاً إجراءات وقائية لتفادي الأخطار البيئية التي قد تحدث به أو حلولاً علاجية في حالة نزولها به، كل ذلك خدمة للجانب الصحي الذي يضمن بقاءه كغيره على وجه المعمورة. ملتزمين السرد التاريخي للقبائل التي حلت بالمغرب الاسلامي ومدللين بشواهد وآثار تركت بصماتها إلى حد الآن. وبالتالي فإن المشيد الأول لم يقتصر على أدوات يعالج بها أمراضاً فحسب، بل أسبقها ببناء ومحيط يتفادى به الوقوع في تلك المشاكل، كان ذلك باختيار المادة البنائية أو التخطيط في الجزء المبني أو المراد بناؤه، فكان بذلك طبيباً لنفسه ولمجتمعه.

الكلمات المفتاحية: تمنطيط، القصر، المناخ، الإجراءات الوقائية

Abstract

Architecture is one of the essential arts of civilizations for all nations. This is why; Planning is not a ridiculous process but rather an urban social product.

Buildings must be designed for people so this requires an understanding of both physical and psychological needs. The desert architecture in southern Algeria is part of the urban architectural heritage of Islam. The architect in his planning has taken into consideration the harsh desert environmental factor in accordance with its individual and social needs, including the health aspect.

The rationale behind the present contribution, we have tried to shed light on an applied model of some Tamantit and Islamic palaces that show the relationship between the structural planning of minors and the preservative sensibilities of a twelfth-century man, taking defensive measures to avoid environmental hazards or remedial solutions. All of which is seen as a service to the health side, which ensures its survival like any other planet. It should be mentioned here that we have relied on the historical narrative of the tribes that settled in the Islamic Maghreb and are well aware of the traces and effects that have left their mark so far. Therefore, the first monument was not limited to tools to deal with diseases, but linked to the avoidance of these problems, by choosing the building material or planning in the part built or to be built, and thus a doctor for himself and his community.

Keyword: Tamentit, Ksar, climat, defensive measures.

مقدمة:

. تشغل بلدان البحر الأبيض المتوسط أهمية بالغة، لما تكتنزه من ثروات، تجعل منها منارات وأقطابا تصوب نحوها باقي الدول سهامها من أجل الفيء من ما تنضب به من الخير الوفير، وتعتبر الجزائر بما تحوزه من موقع جغرافي ومساحة شاسعة وتنوع مناخ، إحدى أهم البلدان المتوسطية، فهي قلب المغرب العربي، والممر الطبيعي بين إفريقيا وأوروبا، بلد غني من حيث الموروث الثقافي بنوعيه اللامادي والمادي، هذا الأخير الذي يحوي الشقين المنقول والثابت. فلكل منطقة من مناطقها نجد ذلك التنوع الثقافي، وتماشيا مع الحدود الوهمية الجغرافية نجد تنوعا ثقافيا، إما محاكيا له أو مجار له أو مختلفا عنه بالكلية، سواء كان الانتقال من الشمال صوب الجنوب أو من الشرق نحو الغرب.

كما تحتوي الصحراء الجزائرية على الكثير من الملامح الأثرية التي تؤكد تلك العلاقة العميقة بين الإنسان والوسط الطبيعي، ونجد من بين أهم هذه الملامح العمارة، إذ أخذ مشييدها الأول بعين الاعتبار قساوة المنطقة، فعمد إلى البناء

معتمدا تخطيطا محكما يتماشى وبيئته، وراعى أيضا ما يعود بالنفع عليه من الجانبين المعنوي الحسي أو المادي، وبذلك استطاع التناغم مع محيطه دون إحداث خلل بيئي، فخلق فضاء عمرانيا بقيت آثاره شاهدة حتى يومنا هذا. وبذلك حاولنا الإجابة عن إشكالية رئيسة، تفرض نفسها على الزائر أو السامع، حيث أنه بالرغم من قساوة البيئة الصحراوية، كيف استطاع المشيّدون الأوائل التأقلم معها، وتكوين حيزا عمرانيا فائق النظر؟ وما ميزات ذلك البناء أو ما السرّ في بقاءه صامدا أمام عوارض الزمن؟

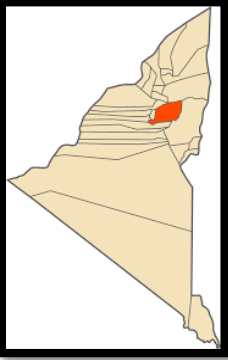


ونجد من بين تلك الآثار الصحراوية، القصور محل موضوعنا، محاولين إبراز الميكانيزمات التخطيطية التي استخدمها الانسان الصحراوي قبل وأثناء بنائه، وكذا الوسائل والمواد المستخدمة في عناصر التشييد من أجل التأقلم مع المناخ، وعدم إلحاق الضرر بنفسه من جهة وبالأخرين أو البيئة المحيطة به من جانب آخر.

ولتبيين ذلك جاءت مداخلتنا بعنوان: **الإجراء الوقائي في تراث المعمار الصحراوي الجزائري**، آخذين قصور تمنطيط من ولاية أدرار كأتموزج للكم الهائل من القصور التي تميز الصحراء الجزائرية عامة والتواتية خاصة.

أولا: جغرافية تمنطيط وتاريخها

اسم تمنطيط تركيب لاسمين أصلهما بربري هما "تما" وتعني "حجب" و"تيط" العين، وبتركيب الكلمتين نحصل على "حجب العين"، وقد اختلف الباحثون حول هذا الاسم؛ هل جاء نتيجة صفة أطلقت على القصر وأخذت منه التسمية أو تشبيه لقصر تمنطيط بالحاجب، أم لاسم يعمل لدلالة وظيفية هي القصر حجب العين، والمقصود هنا هي عين الماء التي حجبها القصر، والمعروف أن القصور الصحراوية كغيرها من التجمعات الإنسانية كانت تقام قرب برك مائية أو عيون جارية.

تقع تمنطيط جنوب غرب مقر الولاية أدرار الجزائرية، على مسافة تقدر بـ 12 كلم، يحدها من الشمال بلدية أدرار وسبع وجنوبا فنوغيل، وشرقا اوقروت وتمقطن ومن الغرب بودة، وتعد تمنطيط عاصمة إقليم توات حتى القرن 17م، وأحد أكبر بلديات الولاية ذات الموروث العمراني، التاريخي والثقافي. (اللوحة 1)

		
منطقة تمنطيط	ولاية أدرار	دولة الجزائر
اللوحة 1: موقع منطقة تمنطيط		

I- الدراسة المناخية لتمنطيط:

تمنيط عبارة عن مجموعة من واحات النخيل، تضم في وسطها القصر، بحيث تأتي الواحات منخفضة عن القصر، وهذا يساعد في ترطيب الجو، بالإضافة إلى وجود السبخات من الجهة الشمالية، وهي عبارة عن منخفض رطب نتج عن تجمع الماء، كل هذا أدى إلى وجود مناخ محلي خاص ومتميز، وحسب اتفاقية (رامسار) تصنف تمنيط كمنطقة رطبة (صنف قاري)، وواحدة من إقليم توات الذي تشترك مناطقه في مجموعة خصائص أساسية كالتضاريس والمناخ (1)، ففي ما يخص معدل درجة الحرارة يفوق 50°م صيفا، كما تتميز منطقة تمنيط بندرة تساقط الأمطار، ومعظمها يكون ما بين (أكتوبر - فيفري)، وتصل ذروتها في (نوفمبر - ديسمبر). أما الرطوبة فضعيفة ما بين (مارس - أكتوبر) حيث تكون 14°م، أما الرياح فغالبا بسرعة متوسطة 20,44 كلم\سا في نوفمبر و 24,73 كلم\سا في ماي (2) وهي رياح موسمية، وتكون شمالية شرقية إلى شمالية، بالإضافة إلى رياح السيريكو الجنوبية وهي رياح رملية تصل سرعتها 100 كلم\سا وتكون خلال شهري فيفري ومارس عموما، وهذا ما أدى إلى تصحر المنطقة الجنوبية الشرقية وعدم وجود النخيل في هذه الجهة نتيجة لقوتها.

أما عن طوبوغرافيتها فهي مسطحة ومرتفعة بشكل طفيف مناسب لغرضين، أولهما دفاعي والآخر منفعي معاشي (3) يخص الأراضي المسقية بالفقارة (4)، والواقعة في الجانب السفلي للمنحدر.

1- تمنيط بعد زمن المرابطين المسلمين:

ابتداء بالفترة الإسلامية التي تعني بالموضوع، فإن تمنيط استقطبت أغلب القبائل العربية والعجمية التي نزحت إلى توات بصفتها عاصمة القصور الصحراوية ومن أهم القبائل التي أثرت تأثيرا واضحا في عمارة تمنيط هم المرابطون. فبداية من اللمتون؛ أولاد الملك يوسف بن تاشفين في القرن 12م، حين انكسرت دولتهم بالمغرب والأندلس، فروا إلى أن بلغوا أرض توات، ووجدوا بها الجذب وأنها أرض أمان، فبنوا قصر تايولوت ثم أولاد يعقوب، ومن قبائل المرابطين قبيلة أولاد علي بن موسى، الذين بنوا قصر بوصلاح ثم بنوا قصرا سمي باسمهم، وأقاموا ضريح سيدي أحمد بايوسف. ومروا بمرحلة الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي ووصولاً إلى قبيلة "أولاد يحيى" مشيدي قصور آغم أقبور، تاهقة وتوفاغي في القرن 15م تقريبا. ومع مرور الأيام انصهرت القبائل في بوتقة واحدة لتكون اليوم سكان تمنيط (5) وكان لكل منها الأثر في تشكيل الصيغة الأثرية لتمنيط وخاصة القصر.

ثانيا- مفاهيم حول العمارة والعمران

العمران هو بناء معماري وتنظيم عمراني يشغل حيزا من اليابسة، ويخضع لعوامل جغرافية في علاقتها بالبيئة المحيطة بها، وعوامل اقتصادية بحكم انتمائها لنمط انتاج معين، ولعوامل اجتماعية نتيجة موضعها في النظام الاجتماعي المنظم لها، وأما الثقافة العمرانية هي ارتباط الوظائف العمرانية في المدينة بنظام المجتمع والقيم النابعة من الإطار الحضاري (6).

1- العمران الاسلامي

العمارة الإسلامية تطلق على المنجزات العمرانية في المناطق التي وصل إليها الإسلام واعتنقت شعوبها الديانة الإسلامية، مستفيدين منهم في بداية عهدهم من تجاربهم وخبراتهم "أي من الشعوب التي دخلت في الإسلام"، فلقد تأثر المسلمون بالفن الساساني والبيزنطي (7).

وخلال الفترة الممتدة من ظهور الاسلام الى نهاية العهد الراشدي ، لم يعر العرب المسلمون أهمية خاصة للفن والعمارة، لانشغالهم بالرسالة ونشر الاسلام ، ولذلك كانت قضايا الفن والعمارة من الامور غير مستعجلة، لذا فقد ظهرت الأعمال المعمارية الأولى بسيطة وبعيدة عن التعقيد تخطيطا وتنفيذا (8).

وبعد تثبيت أركان الدولة الاسلامية بدأ الاهتمام بالعمارة الاسلامي، فتميز عن باقي الحضارات الأخرى من حيث التخطيط الهندسي والتقسيمات العمرانية ، فضلا عن العناصر المعمارية والزخرفة، ومن حيث تركيب نسيجها العمراني ومتطلبات الانسان وحاجياته.

فمن حيث تخطيط المدينة؛ يشكل المسجد نواة العمارة الاسلامية ومركزها الذي تنطلق منه بقية المنشآت، فإلى جانب الوظيفة الدينية فهو منظم للعلاقات الاجتماعية، وحوله تشيد المدارس والدور ومساكن الطلاب والمكتبات، ثم الأسواق والحمامات والمرافق العامة ، وفي المركز نجد دور القضاء والحكام (9).

أما حديثا فإن العمران هو الذي ينظم المدن عن طريق دراسة المفاهيم والتي تسمح بتكييف مساكن هذه المدن وفق حاجيات البشر، اعتمادا على مجموعة من التدابير الاقتصادية والاجتماعية والبشرية، وهو فن تهية المدن من أجل توفير ثلاث عناصر أساسية: السكن، العمل، الراحة (10). لذلك فإنه من الصعب إعطاء تعريف دقيق للعمران لكون المدينة تعبر عن التنظيم والتوازن من الناحية الوظيفية للمجال. ويمكن الاكتفاء بتعريف منجد روبرار (robert) العمران هو دراسة الطرائق التي تسمح بتكييف السكن وخاصة الحضري منه مع متطلبات الإنسان، فهو مجموعة التقنيات الهادفة إلى تطبيق هذه الطرائق (11).

2- العمارة القصورية الصحراوية:

يعرف القصر لغة بأنه المنزل، وقيل كل بيت من الحجر، سمي في القراء بذلك لأنه تقتصر فيه الحرم أي تحبس (12) وجمعه قصور، وهي تعني ما شيد من المنازل وعلا، ويطلق على كل بناية فخمة واسعة، فقد عرّف بأنه مقر الخليفة وأفراد عائلته وحاشيته (13)، وبالرجوع إلى المصادر التاريخية، فهذا التعريف الأخير يقترب من ما هو متداول، حيث يقصد بالقصر مقر الخليفة وأفراد عائلته (14) وبطائنه، كما يطلق لفظ القصر على سكن علياء القوم وأغنيائهم. وقد تميزت هذه القصور بتخطيطها وفخامة بنائها وجمالها لما كان يوليه الحكام والأفراد من اهتمام وتنافس فيما بينهم، فشيّدوا قصورهم في المدن والبادي، مثل قصور الأمويين والعباسيين والأغلبية وغيره (15). ويمكن للقصر أن يضم مجموعة من القصور أو القصبات تحت اسم واحد، كما يحتوي القصر على مسجد أو جامع يعرف بالجامع العتيق (16).

وأما اصطلاحا وتماشيا مع موضوعنا؛ يختلف مفهوم القصر (17) في المناطق الصحراوية اختلافا كبيرا عما سبق، فالأستاذ علي حملاوي (18) يعرفه بأنه القرية المحصنة أو التكتلات السكنية المتراسة والمتلاحمة فيما بينها، تقطنها مجموعات بشرية، تنتمي إلى أصول عرقية أو طبقات اجتماعية مختلفة، يحيط بهذه التكتلات أحيانا سور سميك، تتخلله مزاغل ومدعم بأبراج، وأحيانا تخلو بتاتا من مثل هذه العناصر الدفاعية، ولكن تعوض بجدران البيوت الخارجية لتشكيل في النهاية ما يشبه السور يحيط بكافة أرجائها.

وتتفق أغلب الدراسات الحديثة في تعريفها للقصر؛ بأنه ذلك الفضاء المشترك المغلق والمقسّم إلى مساحات موزعة توزيعا نوعيا، والذي تخزن فيه مجموعة بشرية - ذات المصلحة الواحدة - محصولها الزراعي الموسمي، وتستعمله وقت السلم

لممارسة نشاطاتها اليومية، ووقت الحروب للاحتماء من هجوم العدو، وفي هذه الحالة يتشكل القصر من سور فتح به مدخل واحد أو ما يعرف بفم القصر، ولمزيد من الحيلة والحذر يدعم بئرج أو بئرجين للمراقبة (19).
والتعريف الشامل الذي ينطبق على القصر هو ذلك الهيكل العمراني لمجموعة من الناس في موقع وموضع يتوفران على متطلبات تلك الفئة البشرية المتجانسة والمتراصة في الدم والعقيدة والثقافة؛ اجتمعت حول موارد أساسية للقيام بمهمة حضارية متبادلة بين أجناس، ليس بالضرورة أن يكونوا من نفس طينتهم ولكن توسيع الأمر النفعي الشامل الحياة كلا الطرفين (20).

ثالثاً- الإجراءات الوقائية للتكيف مع المناخ:

1- داخليا:

نعي بها الإجراءات الوقائية التي أخذها المشيد الأول بعين الاعتبار للتأقلم مع بيئته، والتي من شأنها ضمان استمرارية بنائه من جهة وسبقاً لذلك، حفظاً لنفسه ولجتمعه من جهة أخرى. هذه الجانب يعني بالقصر داخليا، بدءاً من المادة الأولية وصولاً إلى الجزء المبني، ومروراً بأساليب وتقنيات البناء.

1-1- مواد البناء والتشييد:

عملية التشييد العمراني في المناطق الصحراوية تمت بواسطة مواد بناء محلية، فالطين والجبس وبعض أجزاء الأشجار كالنخيل، كانت مواد أساسية في بناء المنازل والدور المختلفة في مناطق الصحراء، فهي مواد يتوفر فيها شرطان يحتاجهما ساكنة الصحراء (21):

- الوفرة وسهولة الحصول على مواد البناء
- ملائمة هذه المواد للبيئة الصحراوية في التقليل من تأثير الظروف المناخية على سكان المنطقة.
- تعدد الطين من أقدم مواد البناء التي عرفها الإنسان منذ ما يقارب عشرة آلاف سنة، فالطبيعة أوحى للإنسان استخدام هذه المادة والتي بها بنى بابل في القرن (7 ق.م) كأول ناطحة سحاب عرفها التاريخ، وكذلك انتشر البناء بالطين وبتناغم مع البيئة في حضارات بلاد الرافدين ومصر، والحضارة الإسلامية وفي الهند والمكسيك وفي حضارات متنوعة في إفريقيا .
- وقد تم التشييد في تنطيط بالطين مما يعطي العامل فرصة كبيرة لاختيار الأسلوب الأمثل للبناء في المنطقة، فالتربة هي مادة البناء، متوفرة في معظم مواقع التنفيذ، ومن أهم إيجابياتها الصحية:
- إن مادة الطين مادة طبيعية متوازنة بيئياً وتوفر مناخاً داخلياً صحياً، إضافة إلى سهولة تدوير عناصرها وإرجاعها إلى أصلها وهو التربة، وبالتالي تلافي تراكم المخلفات الناتجة عن أعمال البناء والهدم. عزل الصوت ومقاومة الحريق مما يوفر الخصوصية التامة داخل الفراغات ويعطي مقاومة لآثار النيران ويسهم في سلامة الساكنين
- توفر الأبنية الطينية الطاقة المستخدمة للتبريد والتدفئة عن طريق خصائصها الحرارية الإيجابية حيث أنها تتميز بالقدرة على تخزين الحرارة والبرودة وفي الوقت نفسه ضعف توصيلها للحرارة الخارجية مما يؤثر في تحسين المناخ وتلاؤم

الانسان معه، فمن المعروف برودة المباني الطينية صيفاً، ودفئها شتاءً وهذا ما أثبتته العديد من الدراسات الحديثة، على غرار علم النفس البيئي (22) في مجال العمران والذي من بين مواضيعه إيجاد العلاقة بين المناخ وسلوك الإنسان.

— مادة الطين مادة طبيعية متوازنة بيئياً، حيث ذكر تقرير «مينكه» أن لبيت الطين منافع جمّة، إذ يحافظ على رطوبة الجو بنسبة 50% في الغرف الداخلية، ويستطيع في نفس الوقت امتصاص الرطوبة بشكل يغني عن نافذة الحمام التي تفتح لتهوئته من البخار، كما أن الميزة الثانية هي الاحتفاظ بالحرارة الداخلية للبيت، حيث أثبتت التجارب أن درجة الحرارة في بيت طيني لن تتخطى 25 درجة مهما كانت درجة الحرارة الخارجية، فضلاً عن أن بيت الطين يوفر الكثير من تكاليف التدفئة في الشتاء.

2-1- تقنيات بناء العناصر المعمارية:

لا شك أن المشيدين الأوائل في المناطق الصحراوية أدركوا بعض سلبيات البناء بالطين والطوب فقاموا بإدخال بعض التقنيات والإجراءات التي يمكن أن تجعل مبانيهم الطينية أقدر على مقاومة عوامل التعرية والزمن كإهتمام بالأساسات الحجرية لاسيما في الجهات المحاذية للسواقي ورفع تلك الأساسات وتضمينها بمادة لاحمة.

✓ الأسوار والجدران:

أنشئت الأسوار بتقنية البناء بالحجارة غير المنتظمة وغير موحدة حتى الأعلى، كما أننا نجد أن البناء القديم قد وظف خبرته في بنائه، إذ بالرغم من عشوائية التقنية المستعملة إلا أننا نجد سمكه يختلف فهو يقل كلما ارتفع إلى الأعلى، إذ أنه كان يخمن أن هذا يطبق التناسب الهندسي للسور مقارنة مع طوله، وعلى حسب رأي المهندسين المعماريين في عصرنا الحالي أن الشكل الهرمي للسور يعطيه اتزاناً ومثانة.

كما أن سماكة الأسوار لها الدور الإيجابي على صحة الساكنين، فالتجارب أثبتت أن الجدران المصمتة الخارجية السمكية تحقق أكبر قدر من التأخير الزمني في الناقلية الحرارية وأن جدران الطين بسماكة 40 سم تؤخر الحرارة 15 ساعة. وبالمقابل نجد أن جدران البلوك الأسمنتي بسماكة 20 سم لا تؤخر الحرارة سوى خمس ساعات وست دقائق فقط مما يوفر الكثير من الطاقة التي تصرف للتكييف أو للتدفئة، وما يميزه أيضاً هو ندرة الفتحات أو الكوات (23) التي تميزت بصغرها وعلوها في الجدران وقد خصصت تلك الفتحات الصغيرة التي كانت تحتقر الجدار الخارجي السميك بقصد التهوية وتوفير الانارة الكافية للرؤية.

✓ المداخل والأبواب:

تميزت مداخل الأبنية العامة والقصور في العمارة الإسلامية، بعظمتها وغالباً ما ارتفعت أطرافها وعقودها وحناياها الغائرة المحرابية الشكل، حتى بلغت علو جدران الواجهة وربما جاوزت ارتفاعها (24). في حين نجد أن المداخل في القصور قد بنيت بشكل بسيط جداً، إذ نرى أن جوانبه أنشئت بتقنية الحجارة المنتظمة الموحدة (خاصة المداخل الرئيسية) ويلاحظ ارتفاع الجدار حوالي 2.80 م مع الجدار الموازي له في نفس المحور، حيث يتم مد جذعين أو ثلاثة في الفراغ الموجود بين الجدارين، و يبلغ طول الجذوع المسندة 1.70 م تقريباً. و بالتالي يسطح المدخل و يتم ربط الجذوع. كما يتراوح عرض هذه المداخل حوالي 1.20 م و 1.40 م. فالباب هو مدخل سور المدينة، وقد يكون الباب بمصرع واحد أو اثنين (25)، أو بدونه فكانت مرتفعة بحيث يمكن للفارس أن يلج وهو على ظهر فرسه ويحمل العلم أو الراية أو الرمح

الطويل دون أن يميل وتأخذ هذه الأبواب غالبا أسماء مشهورة ومعروفة، ففي كل مدينة أبواب معروفة المكان والإسم وترتبط بها غالبا أحداث تاريخية (26). وفي القصر يظهر كبر وضخامة المدخل الرئيس (اللوحة 2) وهذا لتهويته وتحريك أو تغيير الجو الداخلي من فينة لأخرى بواسطة الرياح التي قد تغير وتنظف أرضية الشارع الرئيس طبيعيا. أما المداخل الثانوية وأبواب المنازل فبنيت جوانبها غالبا بالحجارة مع الطوب، حيث يصل عرضها إلى 0.80 م وارتفاعها لا يتجاوز 1.80م. وهي متفاوتة الحجم ومعظمها يميل إلى القصر للاحتفاظ بالبرودة صيفا والحرارة شتاء.



✓ التسقيف والسلالم::

تعتمد تقنية التسقيف على جذوع النخيل إضافة إلى استعماله في التدعيم وصناعة الأبواب (27)، حيث يقوم البناء بتوزيع الجذوع على شكل عوارض تثبت على الجدران أو بين الدعامات والأقواس في الغرف أو الأزقة التي يراد تسقيفها، ويتم تصفيف بعض أجزاء النخلة من كرناف وجريد وفدام (ليف) الذي تم غمره في الماء المالح مسبقا من أجل إكسابه صلابة و ليونة في آن واحد، إذ تكون صلابته في عدم قابليته من التكسير و الليونة في قابلية تشكيله، بعد تصفيف الجريد تفرش فوقه طبقة من الملاط المزود بطبقة من المواد العضوية سواء كانت حيوانية أو نباتية كالكرناف؛ الذي يعتبر مادة مقوية ومدعمة للطين (28)، و هنا تبرز الأهمية الوقائية في انجاز طبقة عازلة للحرارة وامتصاص الماء، كما تتجلى في تسهيل عملية تصريف المياه وذلك بفرش السقف في الأخير بطبقة من الملاط الطيني مع التمليس الجيد في السطوح إضافة إلى ترك فتحات في وسط السقف أحيانا من أجل التهوية والإضاءة.

أما في السلالم فقد روعي لراحة الساكن التوازن بين قائمة ونائمة السلم فضلا عن درجة الانحدار فيه. كما أن الجزء العلوي وهو السطح الذي يخصص للنوم ليلا صيفا وفيه يتلقى الجسم القدر الكافي من الشمس شتاء في البيئة الصحراوية وغياب ذلك يؤدي للتعرض لأمراض مختلفة كالترجيع في الإبصار والذهاب.

✓ القباب:

استعمال القبة (29) والتي نجدها بقاياها في بعض الأماكن كالمساجد ونحوها المطلية بالجبس أحيانا وهي التي يرتفع إليها الهواء الساخن فيبقى الهواء البارد في الأسفل، ومن الخارج تقوم بكسر أشعة الشمس فلا تكون عمودية تماما، مما يسبب

أيضا انزلاقا لمياه الأمطار، فلا تتجمع فوق السطح خصوصا وأن الجبس ضعيف أمام المياه فهو يهرى، كما تطلّى السطوح والحدان بمادة الجبس والجير.

1-3- توزيع المجالات العمرانية:

✓ الشوارع:

أملت الشريعة الإسلامية عناية بالغة بالشوارع وحثت على المحافظة عليها ونظافتها وعدم إعاقة حركة المارين بها. فتعتبر أساسية في تشكيل هياكل القصر، فهي بمثابة شريان القصر، الذي يربط بين قلبه وبقيّة أطراف جسده، فتتظم بذلك حركته (30). فالمباني متراسة والطرق ضيقة ومتعرجة، ساهمت في مقاومة وهج الشمس الحارة وتوفير مساحة ظليلة للمارة والتقليل من سرعة الرياح وحرارتها.


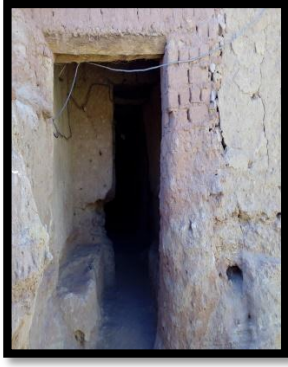
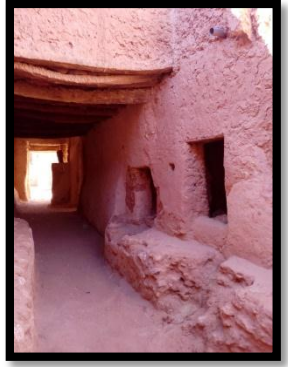
وقد توقف تشييدها (الشوارع) على حسب حركة السير المتوقعة بها ووظيفتها من جهة ومن جهة أخرى فإن للمناخ الدور الفعال في توجيهها وفي اختيار مواد تشييدها، و تنقسم الطرق إلى ثلاثة أنواع:

- شوارع رئيسية:

تعد الشوارع الرئيسية من العناصر الأمامية للقصر ووسيلة اتصال بين الداخل والخارج، فهي تقوم بربط القصر مع المناطق المجاورة له كالبساتين والمقابر، يتم من خلالها الاتصال بالوحدات الرئيسية للقصر من رحبات وسوق ومركز القصر الذي يشغله الجامع غالبا. تربط بين الأحياء وهي متسعة كمثيلتها في المشرق العربي (31). ونجد توجيهها من ناحية الشمال وتستعمل للقلولة في الصيف لما تتميز به من برودة فهو متعامد مع جهة الشروق.

- شوارع ثانوية أو طرق فرعية: تعرف بالأزقة أو الدروب وتعتبر كممرات للتنقل من الرئيسية إلى الدور، والتي عادة ما تنتهي إلى بيت عائلة واحدة، وأحيانا بساحة صغيرة تتوزع حولها البيوت، كما تميز دروب القصر بقلة اتساعها وبالتعرج والاتواء وهنا تبرز القيمة الصحية ذلك لتكسير التيارات الهوائية، وأيضا لتأدية وظائف أخرى، مثل تضليل العدو أثناء الحروب.

- أزقة غير نافذة: وهي قليلة يطلق عليها محليا "الدريب"، وهي أشد ضيقا من الأولى وتفتح بها أبواب خاصة للعائلة نفسها. (اللوحة 3).

		
برج في ساحة	أزقة غير نافذة	أزقة نافذة
اللوحة 3: توزيع بعض المجالات العمرانية		

مما تجدر الإشارة له في الشوارع ما يسمى بالسباط، فبالرغم من اختلاف مسمياته من منطقة إلى أخرى، إلا أنها تتوافق في أن السباط مكان بين حائطين، كما جاء في مختار الصحاح (32) ومحيط المحيط (33) ومعجم البلدان (34). وإن كان يعني بالفارسية للدلالة على الممر الذي قد سُقّف ما فوقه (35). أما عند السكان المحليين فيطلق على ما يلي مدخل البيت ويكون مسقوفاً، ولهذه المسالك وظائف صحية لما قد تشتمل عليه من نوافذ مفتوحة في اتجاهات مختلفة بعضها للإضاءة والتهوية، وقد تغطي هذه المناطق بطابق مسقوف أيضاً يسمى (التفالة) لها الدور في تخزين وحفظ بعض المواد الغذائية كاللحوم المملحة والأفرشة بعد ما يتم عرضها لأشعة الشمس، وقد آتت تلك الأشعة أكلها في تعقيم المواد والأفرشة من مواد ضارة.

وجود السباطات بالشوارع الضيقة والأزقة غرضه الحماية من أشعة الشمس (36) كما أن الضيق والانحناء فيها يعمل على خفض درجة الحرارة كما يضمن الظل فيها وبذلك يبرد الهواء في الأماكن المغطاة.

✓ **الساحات:**

هي تلك الفراغات غير مبنية كثيراً ما أخذت اسم "الرحبة" أو "الرحبية"، وتعرف باسم "الجماعة" حيث تشغل جزءاً هاماً في القصر، فهي ذات طابع جماعي أو اجتماعي، إذ أنها تشكل أهم مجالات اللقاء وتوفر المجال للملائم لكل الممارسات الجماعية في القصر، هذا الفراغ له دور هام في القصر فهو فراغ جامع موحد (37).

✓ **البيوت والمساكن:**

يعتبر المنزل الوحدة المعمارية الأساسية التي يتألف منها القصر، ويكاد لا يختلف في مظهره الخارجي، فلا نكاد نفرق بين بيوت الأغنياء والفقراء، و تتميز منازل القصر عامة ببساطة تخطيطها فهي ذات طابق واحد يعلوه سطح يزود بغرفة مسطحة أحياناً مما يخفف الوزن على المبنى الطيني. كما يلاحظ خلوها من النوافذ الخارجية لدواع اجتماعية وحتى في الحالات القليلة التي وجدت بها فهي تفتح في الجزء العلوي للجدران الخارجية، وهذه الأخيرة جدرانها تكون عالية، مما يحقق نسبة معتبرة من الظل بالشوارع، وهذه المنازل باردة وقت الصيف، فهي مبنية بالطين، كما أن ممراتها ضيقة، كل هذه

المميزات لطفت الجو للاستقرار (38). و تستلهم البيوت ضوء النهار من الفناء الوسطي أو من الفتحات في السقف وذلك لتقي الغرف لهيب الشمس خاصة في فصل الصيف. ومن العناصر الرئيسية التي تزود بها البيوت في القصر:

- غرف التخزين:

تسمى في وقت غير بعيد بالمخزن (القمح والشعير ومنتجات أخرى)، وقد وجدت بقاياها في الجهة الشمالية لأجل البرودة في فصل الصيف ومن ثم المحافظة على صلاحية الطعام المخزن.

إضافة إلى السقف المخروطي أو المقبب للمخازن فإن بعض الأواني تميزت بنفس الشكل أيضا (39) ولقد أكد المهندس الفرنسي واستاذ اللاسلكي تورين في كتابه "أمواج من الطاقة" أن الأشكال والأجسام المختلفة كالمخروط والهرم والكرة والمكعب تعمل كأجهزة لتعديل تردد طاقة الكون من أشعة كونية أو شمسية. وأثبت العالم المهندس اللاسلكي التشيكوسلوفاكي كارل دربال بعد أبحاث لأكثر من 25 سنة أن بعض الأشكال الهندسية تكون مقيدة لصحتنا وإن خير نموذج للشكل المفيد للإنسان هو الكرة والهرم ويقول إن بناء غرف المرضى على شكل الكرة أو الهرم يمكن أن يعجل بشفاء المرضى بشكل كبير. كما أن الهرم ينقي الهواء وينظفه من الروائح الكريهة المقيتة.

- الصحن :

وهو الفناء الذي يعد بمثابة الرئة للمنزل لكونه يساعد في التهوية وتلطيف الأجواء، وهو مصدر لتزويد الغرف بالهواء والضوء ومتنفسها، وبصفة عامة يعمل كمنظم لدرجة حرارة المنزل لذلك قلما يحس القاطنون به ضيقا في التنفس، كما أنه المركز الأساسي الذي تدور فيه النشاطات اليومية لأفراد العائلة.

-2- خارجيا:

ونقصد بذلك الإجراءات المتخذة خارج حيز القصر والتي لها أخذها اسكان التمنيطي كإجراء وقائي خدم صحته وأثر عليها بصفة مباشرة أو غير مباشرة ونذكر على سبيل المثال:

-1-2- الحوض الملحي والغطاء النباتي:

بنيت تمنيط بالقرب من مجمع مائي، لكن درجة الحرارة المرتفعة وقلة المياه أحيانا، خاصة مياه الأمطار، انعكس سلبا على محتواه فشكل كتلا بلورية ملحية، كما انعكس أيضا على الغطاء النباتي، ليصبح نباتات شوكية تنمو بقرب السبخات نظرا لمقاومتها لظروف الملوحة، كل تلك السلبيات كانت من جهة أخرى عامل اقتصاد وتجارة، فإلى جانب سلعة العبيد المستوردة شكلت الكتل الملحية مصدرا لطريق القوافل عبر الصحراء في اتجاه الجنوب (40)، كما استخدمت بعض تلك النباتات في معالجة بعض الأمراض على غرار نبتة (الغطاس) التي استخدمت في شفاء أمراض العيون من احمرار وغيره.

-2-2- دور البساتين:

اشتهرت الحواضر الصحراوية بحداثق النخيل والجنان المنتشرة حول القصر والتي أسهمت في تلطيف الجو وتضفي برودة في فصل الصيف. وتمنيط تقع بجوار بساتين النخيل، فإلى جانب تلطيف الجو وبعث النسمة واعتبار نخيله كسد حاجز للرمال العاتية والرياح العاصفة، فإن هذا الامتداد الزراعي للقصر أضاف له بُعدا جمالياً آخر، حيث تشمخ قامات النخيل إلى الشمال منها بخضرتها القانية، هذا اللون الذي يبعث الطمأنينة و الراحة في النفس، كما أنه اللون الوحيد

المتفق على دلالاته المريحة للنفس الإنسانية، لون الثقافة الإسلامية والتصوف والزهد، كما يعبر عن النمو والتجدد في الحياة وكذلك السلام والأمن (41)، كما له الدور الفعال في الهدوء (42) وإذا توارت شمس الغروب خلف بنياها أعطت منظراً بانورامياً رائعاً حيث تختفي اشعتها الذهبية خلف بساتين النخيل وتسقط أشعتها الحمراء على جدرانها الطينية.

2-3- الفقارات والمغارات:

تواجدت امتدادات آبار أو الفقارات، تحت القصر والتي كان لها الدور أيضاً في تلطيف الجو وتنسيمه، فضلاً عن جودة مياهها العذبة، كما استخدمت قنواتها في السقي والذي يبعث بصوت حريه على السكينة والارتياح، وإلى جانب ذلك نجد المغارات التي استخدمت في الصيف وكذا لحفظ بعض الأغذية. (اللوحة 4)



خاتمة:

يعد التراث الصحراوي الجزائري عامة، والتواقي خاصة بما يحويه من تنوع مادي ولا مادي؛ أحد أهم مكونات الإرث المتوسطي، الذي وجب الالتفات له والاهتمام به، فمحاولة معرفة ميزاته العمرانية من حيث التخطيط البنائي ومراعاة الحس الوقائي في ذلك البناء، ما هو إلا تنقيب عن ذاكرة تفرض نفسها التواجد الحضاري العالمي عامة والمتوسطية خاصة، إذ أن محاكاة تلك الذاكرة هو نفسه إعادة إحياء وتثمين للتراث المتوسطي الذي يشكل أحد لبناته الأساسية، فضلاً عن أن التراث المتوسطي أكد حلقات التراث العالمي عامة.

فمن حيث التخطيط البنائي؛ نجد أن العمران الصحراوي (تخطيط مثلاً) تفرد بنمطية التموضع العام من جهة، ومن جهة أخرى من حيث توزيع أجزائه ومرافقه. وأما من ناحية مراعاة الحس الوقائي فأخذت مادة التشييد بعين الاعتبار، للتأقلم مع طبيعة المناخ والبيئة السائدة في تلك المناطق.

والبناء بالطين بديل قوي لتقنيات البناء الحديثة التي باتت تثقل كاهل الساكنة سلباً في معظمها، حيث إن اعتماد عمارة الطين يعيد العلاقة الحميمة بين الإنسان والبيئة. فهو لا يخلو من بعض العيوب، إلا أن أغلب سلبياته يمكن تلافيها

باستخدام التقنيات المتوفرة الحديثة. وما علينا إلا العودة إلى تراثنا الماضي والتعامل معه وفق ما يتماشى والعصر، وأن نتعلم من أجدادنا الذين عاشوا بتناغم مع البيئة دون إحداث خلل في النظام البيئي. إننا اليوم بحاجة ماسة لتقنيات حديثة بيئية واقتصادية مستمدة من تراثنا الصحراوي المتوسطي بما يتماشى وحضارتنا ويتناسب مع عصرنا وواقعنا ليكون تراثنا حضاريا متميزا بحق.

قائمة الهوامش:

1- عبد الحميد بكري: النبذة في تاريخ توات وأعلامها من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر هجري ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، عين مليلة، الجزائر، 2005 ص: 17.

1- Mohamed Moulay, **caractérisation écologique de peuplement de Balanites Aegyptica dans la région d'Adrar**, mémoire Master 2 en écologie et environnement .université Tlemcen, 2014/2015, p: 15.

2- عبدالحق معزوز، **العمارة الصحراوية التقليدية بمدينة تندوف**، ط1، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، 2011، ص: 18.

3- **الفقارة**: هي عبارة عن سلسلة من الآبار بين كل بئر وبئر مثل درجات السلم نفق يبدأ فيه العمل من مكان عالي و لا يزال ينحدر من أعلى إلى الأسفل وقد يوجد في عمق بعض الآبار ما يصل إلى 40 متر ، ثم ينخفض العمق إلى أن تخرج على وجه الأرض فهي غريبة في شكلها وفي تخطيطها وهندستها، ينظر: أدرار تاريخ ونراث، نشرية بمناسبة الملتقى الوطني الاول بعنوان الشيخ سيدي محمد بن الكبير ، يومي 23- 24 جوان 2010 ، ص: 9.

4- محمد البكري، **تمنيط رمز تاريخ وعنوان حضارة**، منشورات اللجنة الثقافية، أدرار، الجزائر، دت، ص: 05.

5- اسحاق يعقوب القطب ، "خصائص المدينة والتحضر في الدول الاسلامية"، مجلة المدينة العربية، ع: 22 ، الكويت ، 1990، ص: 05.

6- GEORGE Marçais, **L'art Musulman**, 1er Ed, presse universitaire de France, paris, 1962, p : 02.

7- صالح يوسف بن قرية ، **علم الآثار والهوية المغربية**، دار الهدى عين مليلة ، الجزائر ، 2012، ص: 27.

8- خالد مصطفى عذب، "تخطيط وعمارة المدن الإسلامية"، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 1997، (ص، ص): 47، 55، 51، 49.

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية-العدد 10-نوفمبر 2019-المركز الديمقراطي العربي-ألمانيا-برلين

- 9- محمد الصغير مسعودي، العمارة والعمران الصحراوي بين الأصالة والمعاصرة، حالة بسكرة، شهادة مهندس دولة في التسيير والتقنيات الحضرية، جامعة مسيلة، الجزائر، 2006، ص: 06.
- 10- بوجعة خلف الله، العمران والمدنية، دار الهدى للطباعة والنشر و التوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2005، ص: 09.
- 11- ابن منظور جمال الدين محمد، لسان العرب، المجلد 11، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1993، ص: 186.
- 12- عبد المنعم ماجد، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، 1963، ص: 121.
- 13- علي حملاوي، "القصر بالجنوب الجزائري" مفهومه ومكوناته"، حوليات المتحف الوطني للآثار، ع: 10، مطبعة سومر، الجزائر، 2001، ص: 32.
- 14- صالح يوسف بن قرية، أبحاث ودراسات في تاريخ وآثار المغرب... المرجع السابق، ص- ص: 451-452.
- 15- علي حملاوي، نماذج من قصور منطقة الاغواط، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغبة، الجزائر، 2006، ص: 18.
- 16- استعملت كلمة قصر في بعض المصادر التاريخية للدلالة على أنها تجمعات سكنية آهلة بالسكان أو هُجرت من طرف أصحابها،- ويمكن للقصر أن يضم مجموعة من القصور. ينظر : علي حملاوي، القصر بالجنوب الجزائري، المرجع السابق، ص: 32 .
- 17- علي حملاوي، القصر بالجنوب الجزائري...، المرجع السابق، ص: 33 .
- 18- نفسه، ص: 35.
- 19- محمد الطيب عقاب، مساكن قصر قنادسة الأثرية، دراسة معمارية وأثرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص: 20، 21.
- 20- ابراهيم هياق، "الأبعاد الاجتماعية والثقافية لنمط العمران الصحراوي في الجزائر"، منشور في كتاب الانسان والعمارة، الندوة الفكرية التاسعة، مطبعة سخري، الوادي، الجزائر، 2013، ص: 156.
- 21- يعتمد علم نفس البيئة في نشأته على علم النفس الاجتماعي الذي يرى أن هناك علاقة وثيقة بين السلوك البشري والبيئة الفيزيائية المحيطة به، وبعد تأسيس هيئات علمية تبحث علاقة الإنسان السيكلوجية بالبيئة كجمعية دراسة علاقات الإنسان بالبيئة) الامريكية اعتبرت علم النفس البيئي أحد أقسامها الرئيسية. ينظر:

- عبد الرحيم العيوي، "مساهمة علم النفس في حل مشاكل البيئة والنهوض"، مجلة المنهل، ع: 583، مصر، 2005، ص: 83-84.
- 22- الكوات جمع كَو الكوة - بالفتح والضّم مع تشديد الواو - في اللغة بمعنى الثقب في الحائط وجمع المفتوح على لفظه كَوَاتٍ مثل حَبّةٍ وحَبَاتٍ، ينظر: محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج3، ط1، د ت، دار صادر، بيروت، لبنان، 1993، ص: 414.
- 23- يحي وزيري، موسوعة عناصر العمارة الإسلامية، دار الكتاب للنشر، ط 2، مصر، 1999، ص11.
- 24- علي حملاوي، "منطقة جبال عمور"، أطروحة دكتوراه دولة في الآثار الإسلامية، جامعة الجزائر، 2000، ص39.
- 25- أحمد قابة جمعة، موسوعة فن العمارة الإسلامية، ط 1، ملتقى للطباعة والنشر، بيروت، 2000، ص316.
- 26- GODAR (C), **L'oasis moderne, Essais d'urbanisme saharien**, Maison de livre, Alger, 1954, PP: 59.61.
- 27- DONNADIEU (C et P), MIDIDILLON (H et J), **habiter le désert, Les maisons mozabites**, 3eme édition, Edition Pierre Mardaga, Bruxelles 1986, P : 89.
- 28- القبة: جمع قباب، تعريب كبه، ومعناها كأس الحمامة وتطلق على انتفاخ كل شيء والغبة من البناء نوع من التسقيف بشكل نصف كرة، والقبة وحدة معمارية مستقلة وأحيانا بناء مستقل فقد تكون مدفن أو مكان للاستمتاع وقد تلحق ببناء. ينظر:
- محمد محمد أمين، ليلي علي ابراهيم، **المصطلحات المملوكية في الوثائق المعمارية (648-923 هـ، (1250-1517 م)**، دار النشر بالجامعة الأمريكية، القاهرة، 1990، ص: 88.
- 29- يحي وزيري، موسوعة عناصر العمارة الإسلامية، ط 2، دار الكتاب للنشر، مصر، 1999، ص: 83.
- 30- شهاب سعد عبد الكريم، **بلدة القصر وآثارها الإسلامية**، ط1، دار الآفاق العربية — القاهرة، 2001، ص: 86، 87.
- 31- محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، ضبط وتخرّيج وتعليق: مصطفى ديب البغا، ط4، دار الهدى، الجزائر، 1990، ص: 188.
- 32- المعلم بطرس البستاني، **محيط المحيط**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1987، ص: 393.
- 33- ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، **معجم البلدان**، مج 3، دار صادر، بيروت، دت، ص: 166.

- 34- سامي نوار، الكامل في مصطلحات العمارة الإسلامية من بطون المعاجم اللغوية، ط1، دار الوفاء الاسكندرية 2005، ص: 91..
- 35- سعيد ناصف، المدينة الإسلامية، دراسة في نشأة التحضر، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2005، ص: 65.
- 36- منى دحمون، "قصر بوسمغون بولاية البيض، دراسة أثرية وتحليلية"، رسالة ماجستير، قسم علم الآثار، جامعة الجزائر، 2005/2004، ص: 66.
- 37- علي بومدين، "الفنون والعادات التقليدية، وأهميتها في التنمية البشرية، دراسة نموذجية لمنطقة نوات"، رسالة ماجستير، قسم الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، 2012، ص: 87.
- 38- في عام 1930 أجرى العالم الفرنسي أنطوان بوفيسي تجربته على شكل هرمي محوره نحو الشمال - الجنوب ووضع فيه قطعاً حديث الوفاة وكانت المفاجأة أن القط لم يتحلل بل تحنط وأصبح مومياء ولم يكتف بذلك بل وضع لحماً وأطعمة مختلفة فوجد أن هذه الأشياء لم تتعفن كذلك ... فهذا الأمر العجيب يؤكد الحقيقة العلمية الخطيرة التي تنص على أن الشكل الهرمي إذا وضع في مجال مغناطيسي (الشمال - الجنوب) فإن المجال الطيفي أو الأثيري الخفي للقوة الكهرومغناطيسية يحدث تأثيرات فسيولوجية عجيبة إيجابية حسبما يستخدم ويستغل علمياً. كما أن أطباء إحدى المستشفيات بكندا استخدموا الهرم في قسم الحروق وكانت النتائج أنّ آلام المرضى بدأت تتلاشى بعد وضعهم تحت الشكل الهرمي لبضعة دقائق. واكتشفوا أيضاً أنّ أماكن الحروق قد شفيت بسرعة.
- 39- نبيلة حسن محمد، في تاريخ افريقيا الإسلامية، دار الأملية الجامعية، الجزائر، 2013، ص: 141.
- 40- حسين صالح، الابداع وتذوق الجمال، ط1، دار دجلة، عمان، الأردن، 2008، ص: 83.
- 41- من التجارب التي ذكرت في تأثير اللون في النفس والسلوك ما قيل أن اللون الداكن يبعث على الملل والحزن كجسر "بلاك" في لندن اشتهر قديماً بكثرة حوادث الانتحار بسبب لون دهانه القاتم وقد غير إلى اللون الأخضر وعرف بعدها انخفاضاً في حوادث الانتحار، ينظر:
- ابتسام مرهون الصفار، جمالية التشكيل اللوني في القرآن الكريم، ط1، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، 2010، ص: 68.

قائمة المراجع:

المصادر:

- بن أبي بكر الرازي (محمد)، مختار الصحاح، ضبط وتخرّيج وتعليق: مصطفى ديب البغا، الطبعة الرابعة، دار الهدى، الجزائر، 1990.
- البستاني (بطرس)، محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1987.
- بن عبد الله الحموي (ياقوت)، معجم البلدان، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت. دون تاريخ.

المراجع:

- بكري (عبد الحميد)، النبذة في تاريخ توات وأعلامها من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر هجري، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، 2005.
- حسن محمد (نبيلة)، في تاريخ افريقيا الاسلامية، دار الأملية الجامعية، الجزائر، 2013.
- البكري (محمد)، تمطيط رمز تاريخ وعنوان حضارة، منشورات اللجنة الثقافية، أدرار، الجزائر، دون تاريخ.
- حملاوي (علي)، نماذج من قصور منطقة الاغواط، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغبة، الجزائر، 2006.
- خلف الله (بوجمعة)، العمران والمدينة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2005..
- صالح (حسين)، الابداع وتذوق الجمال، الطبعة الأولى، دار دجلة، عمان، الأردن، 2008.
- عقاب (محمد الطيب)، مساكن قصر قنادسة الأثرية، دراسة معمارية وأثرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.
- بن قرية صالح (يوسف)، علم الآثار والهوية المغربية، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، 2012.
- ماجد (عبد المنعم)، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، 1963.
- مرهون الصفار (ابتسام)، جمالية التشكيل اللوني في القرآن الكريم، الطبعة الأولى، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، 2010.
- معزوز (عبدالحق)، العمارة الصحراوية التقليدية بمدينة تندوف، الطبعة الأولى، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، 2011..
- محمد أمين (محمد) و علي ابراهيم (ليلي)، المصطلحات المملوكية في الوثائق المعمارية (648-923) هـ، (1250-1517) م، دار النشر بالجامعة الأمريكية، القاهرة، 1990.
- سعد عبد الكريم (شهاب)، بلدة القصر وآثارها الاسلامية، الطبعة الأولى، دار الآفاق العربية القاهرة، 2001.
- ناصف (سعيد)، المدينة الاسلامية، دراسة في نشأة التحضر، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2005.
- نوار (سامي)، الكامل في مصطلحات العمارة الاسلامية من بطون المعاجم اللغوية، الطبعة الأولى، دار الوفاء، الاسكندرية 2005..

- هياق (ابراهيم)، "الأبعاد الاجتماعية والثقافية لنمط العمران الصحراوي في الجزائر"، منشور في كتاب الإنسان والعمارة، الندوة الفكرية التاسعة، مطبعة سحري، الوادي، الجزائر، 2013.

الموسوعات:

- قابة جمعة (أحمد)، موسوعة فن العمارة الإسلامية، الطبعة الأولى، ملتقى للطباعة والنشر، بيروت، 2000.
- وزيري (يحيى)، موسوعة عناصر العمارة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار الكتاب للنشر، مصر، 1999.

المجلات و الدوريات:

- حملاوي (علي)، "القصر بالجنوب الجزائري" مفهومه ومكوناته"، حوليات المتحف الوطني للآثار، عدد 10، مطبعة سومر، الجزائر، 2001.
- العيوي (عبد الرحيم)، "مساهمة علم النفس في حل مشاكل البيئة والنهوض"، مجلة المنهل، عدد: 583، مصر، 2005.
- مصطفى عزب (خالد)، "تخطيط وعمارة المدن الإسلامية"، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 1997.
- يعقوب القطب (اسحاق)، خصائص المدينة والتحضر في الدول الإسلامية، مجلة المدينة العربية، العدد 22، الكويت، 1990.

نشریات ومذكرات:

- نشرية بمناسبة الملتقى الوطني الاول بعنوان الشيخ سيدي محمد بن الكبير ، يومي 23- 24 جوان 2010، ولاية أدرار، الجزائر.
- بومدين (علي)، "الفنون والعادات التقليدية، وأهميتها في التنمية البشرية، دراسة نموذجية لمنطقة توات"، رسالة ماجستير، قسم الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، 2012.
- دحمون (منى)، "قصر بوسمغون بولاية البيض، دراسة أثرية وتحليلية"، رسالة ماجستير، قسم علم الآثار، جامعة الجزائر، 2005/2004.
- مسعودي (محمد الصغير)، العمارة والعمران الصحراوي بين الأصالة والمعاصرة، حالة بسكرة، شهادة مهندس دولة في التسيير والتقنيات الحضرية، جامعة مسيلة، الجزائر، 2006.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- GEORGE (Marçais), **L'art Musulman**, 1er Ed, presse universitaire de France, paris, 1962.
- GODAR (C), **L'oasis moderne, Essais d'urbanisme saharien**, Maison de livre, Alger, 1954.

- DONNADIEU (C et P), MIDIDILLON (H et J), **habiter le désert, Les maisons mozabites**, 3eme édition, Edition Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986.
- MOULAY (Mohamed), **caractérisation écologique de peuplement de Balanites aegyptica dans la région d'Adrar**, mémoire Master2 en écologie et environnement .université Tlemcen, 2014/2015.

دراسة استقرائية لمقدمة معجم العين للخليل بن أحمد

An inductive study of the introduction of Al – Ain 's lexicon of Khalil bin Ahmed

بوفلجاوي علي جامعة طاهري محمد –بشار

ملخص:

عنونت مقالي بدراسة استقرائية لمقدمة معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (100هـ-170هـ) رائد من رواد المدرسة البصرية ، ومؤسس علم العروض ، من مؤلفاته معجم العين ، كتاب العروض ، النطق والشكل ، النغم في الموسيقى ، معاني الحروف ، جملة آلات الإعراب ، تفسير حروف العلة .
ويعدّ معجم العين أول معجم صوتي في اللغة العربية رتبته الليث بن المظفر الليثي الكناني ، ويعتمد في ترتيبه على مخارج الحروف من الحلق مروراً بحركات اللسان وحتى أطراف الشفتين .
صدّر الخليل كتابه بمقدمة اشتملت على مسائل صوتية وصرفية ولغوية تبحث في المجالات الآتية: دراسة الأصوات التي تتألف منها اللغة – دراسة البنية والبحث في القواعد المتصلة بالصيغ واشتقاق الكلمات وتصريفها (علم الصرف) – دراسة نظام الجملة من الترتيب والربط (علم النحو) – البحث في نشأة اللغة الإنسانية .
ومن المسائل الواردة في معجم العين : الذلاقة وأثرها في أبنية العربية ، تحديد الخليل لمخارج الحروف ، المصطلحات الصوتية الخليلية كالمبدأ ، والمخرج ، والمدرج .
كلمات مفتاحية: معجم ؛ الصوت ؛ المخرج ؛ الحرف

Abstract:

My article is an inductive study of the introduction to the book "Ain Al-Farahi " (100 e - 170 e), one of the pioneers of the visual school and the founder of the science of presentations. His works includes: are the lexicon of the eye, the book of performances, the pronunciation and the form, the melody in music, the meaning of letters, and the lexicon of the eye is the first lexicon of the Arabic language written by al-Leith ibn al-Muzaffar. Its order is based on the letter exits from the throat to the ends of the lips.

The purpose of my research is to identify an introduction to the lexicon of the eye by revealing it and clarifying the nature of the facts it contains.

EL khalil has published an introduction that includes audio, morphological and linguistic issues that study the following areas: Studying the sounds that make up the language – Derivation – Studying the system of sentence, order and association – The search for the emergence of a human language.

Among the issues listed in the lexicon of the eye: liquidity and its impact on Arab buildings, the identification of EL khalil for the exit of characters, ' EL khalil vocal terms such as principle, director, and runway.

Jel Classification Codes:

language ; introduction ; the lexicon

- مقدمة:

تطورت الدراسات العربية في القرن الثاني الهجري تطوراً واسعاً بالوصف والتحليل، خدمة للغة القرآن الكريم، وحمايته من اللحن والتحريف، بعد اختلاط العرب بشعوب أخرى من الناطقين بغير العربية، فنبغ علماء اللغة في هذا المجال، ووضعوا دراسات لغوية وصوتية معتمدين في ذلك على الملاحظة الذاتية في وصف وتذوق الصوت العربي. ومن ومن هذه الدراسات الصوتية دراسة الخليل لأصوات اللغة العربية الذي أدرك أهمية النظام الصوتي لدراسة اللغة مؤلفاً بذلك معجم العين لدراسة اللغة، والذي استقطب دراسته أعداد كبيرة من الدارسين والباحثين بموضوعاته، الأول المقدمة، والثاني الكتاب بمادته اللغوية المختلفة، ولعل أهمها: الأصوات التي تتألف منها اللغة، اشتقاق الكلمات وتصريفها وأبنية كلام العرب.

وللوقوف على ماهية تلك الحقائق وزيادة نصاعتها بإماطة اللثام عنها، حرّى بنا أن نجعلها تتمحور حول إشكالية أساسية تتضمن أسئلة تأسيسية يحاول هذا البحث أن يجيب عنها وهي :

- ما مدى مواكبة مقدمة الخليل في منهجيتها لتبويب الكتاب (معجم العين)، وبيان طريقته في الاستقراء، وإبداعه في الإحصاء، ورأيه في الاستنباط ؟

2- قراءة في مقدمة العين للخليل بن أحمد الفراهيدي :

صدّر الخليل كتاب العين بمقدمة اشتملت على مسائل صوتية، وصرفية، ولغوية، تبحث في المجالات الآتية:

أ- دراسة الأصوات التي تتألف منها اللغة ، ويتناول تشريح الجهاز الصوتي لدى الإنسان، ومعرفة إمكانات النطق المختلفة الكامنة فيه ، ووصف أماكن النطق ومخارج الأصوات وتغيرها ، وكل هذا يتناوله فرع خاص من فروع علم اللغة (علم الأصوات).

ب - دراسة البنية و البحث في القواعد المتصلة بالصيغ واشتقاق الكلمات وتصريفها وتغير بنية الألفاظ للدلالة على معاني مختلفة، وهو فرع من علوم اللغة يسمى (علم الصرف) .

ج - دراسة نظام الجملة، من حيث ترتيب أجزائها وأثر كل جزء منها في الآخر، وعلاقة الأجزاء بعضها ببعض، وطريقة ربطها وهذا النوع من علوم اللغة هو (علم النحو) .

د - البحث في نشأة اللغة الإنسانية، تبحث بعض النظريات منها ، كيف يتكلم الإنسان هذه اللغة؟ والبحث في حياة اللغة وتطورها في نواحي : الأصوات ، البنية ، الدلالة ، التركيب صراع اللغات ، وانقسامها إلى لهجات، وصراع اللهجات وتكون اللغات المشتركة. (1)

افتتح الخليل في البداية معجمه بمقدمة مسميا الله ومثنيا عليه ، حامدا إياه، متوكلا عليه، مبينا الهدف الأساسي من وضعه ؛ وذلك من خلال عملية جمع كلام العرب في كتاب واحد، وحصر مواده ، إذ يقول : " أراد أن تعرف به العرب في أشعارها و أمثالها ومخاطباتها فلا يشد عنه شيء من ذلك " . (2)

ألف الخليل معجم العين بطريقة تسهل التعامل مع مواده، فتحدث في البداية عن هدف المعجم الذي يسعى إلى ضبط اللغة وحصر ألفاظها ، ثم تطرق إلى تبين كيفية تذوق الحرف لمعرفة أبعد الحروف مخرجا ، بقوله : " فدبر ونظر إلى الحروف كلها فذاقها ... وإنما كان ذواقه إياها أنه كان يفتح فاه بالألف ثم يظهر الحرف نحو: اب ، ات، اث، اح، اع، اغ... فوجد العين أدخل الحروف في الحلق" (3)

ولعل الخليل بطرحه هذا وتدبره مخرج الحرف وذواقه إياه جعل العين أدخل حرف في الحلق ، وهو الملمح الصوتي المسجل في هذه الفقرة حيث كان ينطق بألف الوصل قبل الحرف الثابت على النحو الآتي: أب ، أت، أث، أح، أع... وهكذا .

استخلص الخليل من خلال هذا أن العين هي أبعد الحروف مخرجا ، فالخليل كان يعيش جو الأصوات والأنغام من خلال قراءة القرآن ، والتعامل مع تفعيلات العروض وإيقاعاتها، " نعم لم تكن معالجة العين للمفردة القرآنية الأولى زمنا ، لكنه أول معجم بالمعنى الدقيق مادة وتنظيما ومعالجة ، تضمن هذا الدرس المستقصي للمفردة العربية عامة والقرآنية خاصة ، وكان بصرف النظر عن قضية النسبة ، وبجانب ما حواه من ملاحظات تفسيرية صورة دقيقة لما يديره النحاة من دراسة حول المفردة القرآنية في نهايات القرن الثاني الهجري" (4)

شبّه الخليل الألفاظ اللغوية بأنغام الآلة الموسيقية معبرا عن ذلك "...أما الآلة التي تصدر الأصوات اللغوية فهي ما بين الحنجرة إلى الشفتين من جسم الإنسان". (5)

فالخليل اقتصر عمله على هذا الجزء المسؤول عن صدور الصوت البشري.

و يقدم الخليل بعد هذا ترتيب الحروف صوتيا حسب المخارج بدءا بأقصاها وقد جاء هكذا:

"ع ح ه - خ ع - ق ك ج ش ض - ص س ز - ط د ت - ظ ذ ث - ر ل ن - ف ب م - واي - همزة". (6)

رتب الخليل بن أحمد الحروف على حسب مخارجها ، يجمع هذا الترتيب أوائل حروف هذه الأبيات :

عَنْ حَرِّ هَجْرٍ خَرِيدَةٍ غَدَاةٍ	قَلْبِي كَوَاهُ جَوَى شَدِيدٍ ضِرَارٍ
ع ح ه خ غ	ق ك ج ش ض
صَحْبِي سَيِّتِدِرُونَ زَجْرِي طَلْبًا	دَهْشِي تَطْلُبُ ظَالِمَ ذِي نَارٍ
ص س ز ط	د ت ظ ذ ث
رُغْمًا لِذِي نُصْحٍ فُوَادِي بِالْهَوَى	مُتْلَهَبٌ وَذِي الْمَلَامِ يُنَارِي
ر ل ن ف ب	م و ا ي (7)

تطرق الخليل بعد ذلك في مقدمته إلى أبنية كلام العرب ؛ الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي ، وأمثلة كل نوع ، وهو حديث صرفي يتعرض للأسماء والأفعال والأدوات بين فيه الخليل أن أبنية الكلام محصورة في الثنائي والخماسي .

أما الأسماء التي تتكون من حرفين فإن تمامها ومعناها على ثلاثة أحرف ، حذف الثالث لسبب من الأسباب مثل "يد، فم ، دم". (8)

وتحدث أيضا عن حروف الذلاقة (ر- ل - ن) وأولاهما اهتماما خاصا ، وخص بها اللغة العربية التي توجد بها هذه الحروف ، وبين صفاتها وخصائصها ، وكثرة دوراتها في الكلام بحيث لا تخلو صيغة رباعية، أو خماسية في العربية من أحد حروفها ، وإلا فهي أعجمية دخيلة.

بعد حديثه عن الأسماء التي تتكون من حرفين وعن أحرف الذلاقة، وقف الخليل عند توضيح وشرح مخارج الحروف وأحيازها ومدارجها ، فذكر أن حروف العربية تسعة وعشرون حرفا ، منها صحيحة لها أحياز ومدارج ، وأربعة هوائية، وقسم الحروف إلى تسعة مدارج وهي:

- حلقيّة : ع، ح، هـ، خ، غ

- لهوية : ق، ك

- شجرية : ج، ش، ض

- أسلية : ص، ز، س

- نطعية : ط، د، ت

- لثوية : ظ، ذ، ث

- ذلقية : ر، ل، ن

- شفوية : ف، ب، م

- هوائية : ي، و، ا

- الهمزة : ء (9)

فالخليل قام بتوزيع الأصوات على مواقعها " باعتبار جريان الصوت وتوقفه". (10)

والملمح الصوتي من خلال هذا التصنيف يتمثل في مقدرة الخليل على تصنيف الأصوات حيث استطاع أن يضع لكل حرف مخرجه الخاص به بدءاً بأقصى الحلق وصولاً إلى الشفتين.

ثم اتبع ذلك بالحديث عن طريقة التقلب ، والصور الممكنة عند تقلب الكلمة :

- الكلمة الثنائية تتصرف على وجهين نحو " قد ،دق ".(11)
- الكلمة الثلاثية تتصرف على ستة أوجه نحو:
- (ضرب ، ضرب، رضب، رضب، بضر، بضر) يستعمل بعضها مثل ضرب وبرض ويلغي أكثرها لأنها مهمة غير مستعملة.

- الكلمة الرباعية تتصرف على أربعة وعشرين وجها .
- الكلمة الخماسية تتصرف على مائة وعشرين وجها، يستعمل أقلها ويلغي أكثرها.

فاستغلال الخليل لفكره الرياضي وتوظيفه في مجال اللغة ، واستخراجه للصيغ المولدة من المفردة الواحدة يعد ملمحا صوتيا أساسيا ، فهو صاحب فكرة التقلاب ، فكان يستخرج أقصى عدد من التقليلات الإفرادية الصوتية الموقعية .

وقد تتبع الخليل تقاليد كل بناء ووضعها مجتمعة في أعماق حروفها مخرجا ، وهذه الخطوة يسرت له حصر ألفاظ اللغة ، وضمان عدم تكرار شيء منها ، وسمى كل مجموعة من هذه التقليلات فصلا .

فيكون المعجم مقسما إلى كتب بحسب الحروف ، ثم إلى أبواب بحسب الأبنية ، ثم إلى فصول بحسب مجموعات تقلبات الألفاظ ، فمثلا (كلمة) (عقد) وتقلباتها نجدها في : كتاب العين (لأن العين أعماق حروفها مخرجا) باب الثلاثي (لأنها من الأبنية الثلاثية) فصل ع ق د .

3- المسائل الواردة في مقدمة معجم العين للخليل:

- الدلاقة لغة: الفصاحة، والخفة.

وفي الاصطلاح: الاعتماد عند النطق بالحرف على ذلق اللسان والشفة.

والمقصود بذلق اللسان: "طرف اللسان، أو أسلته، أو منتهاه، أو مستدقه" (12)، وحروفها ستة جمعها الحافظ بن الجزري في المقدمة والطيبة في قوله: "فِرٌّ مِنْ لُبٍّ" وهي الفاء والراء والميم والنون واللام والباء الموحدة. وسميت بذلك لذلاقتها؛ أي خفتها وسرعة النطق بحروفها؛ لأن بعضها يخرج من ذلق اللسان أي طرفه، وهو الراء واللام والنون، وبعضها يخرج من ذلق الشفة وهو الفاء والباء والميم، وكما تسمى بالذلاقة تسمى بالحروف المذلقة، وبحروف الإذلاق وكلها ألفاظ مترادفة. فقد بين الخليل أن هذه الأحرف لها خاصية مميزة من حيث الوضوح والسهولة في النطق ويقول في مقدمته: "اعلم أن الحروف الذلقية والشفوية ستة وهي: ر، ل، ن، ف، ب، م، وإنما سميت هذه الحروف ذلقا لأن الذلاقة في المنطق: "إنما هي بطرف أسلة اللسان والشفتين خاصة" (13)

ولعل عند تحليلنا لهذا القول المنقول عن المقدمة، يظهر توظيف الخليل لمصطلح الذلاقة من وجهتين، إحداهما تدل على الأحرف الثلاثة: الراء واللام والنون فقط، والثانية: تدل على مجموع الأحرف الستة: الراء واللام والنون والفاء والباء والميم، كونها متقاربة المخرج.

ليس هناك تعارض بين الاستعماليين كما قد يظهر لأن الأول إنما هو لتحديد المخرج، فالحروف التي تخرج من ذلق اللسان ثلاثة فقط، ولذلك جاء قوله "منها ثلاث ذلقية: ر، ل، ن تخرج من ذلق اللسان... وثلاث شفوية: ف، ب، م مخرجها من بين الشفتين..." (14)

وأما الاستعمال الثاني فهو لبيان صفة هذه الأحرف الستة، وأنها تتسم بسمة الذلاقة، والملح الصوتي هو سهولة نطق هذه الأصوات أثناء الكلام.

وبهذا يتبين لنا أن الخليل يبدو دقيقا في اصطلاحاته واستعمالاته لها.

قدم الخليل وصفا لأصوات الذلاقة، بعد حديثه عن الأصوات ذلقية وشفوية بصفات ثلاث وهي: الوضوح والسهولة والشيوع، فيقول: "فلما ذلقت الحروف الستة، ودل بمن اللسان وسهلت عليه في المنطق كثرت في أبنية الكلام..." (15)

وهذا يدل على أن هذه الحروف منطلقة من غير عناء، واضحة بلا تكلف سهلة نطقاً واستعمالاً، وفي قوله: "وسهلت عليه في المنطق" دلالة على سهولة نطقها مقارنة بالأصوات الأخرى، واتصافها بالوضوح والسهولة، يجعلها أكثر الأصوات شيوعاً ودوراناً في الكلام. (16)

وبهذا يكون الخليل سباقاً إلى التنبيه، إلى أن أكثر الحروف دوراناً في الكلام بعد حروف العلة هي حروف الذلاقة نظراً لسهولة نطقها.

2.2- أثر الذلاقة في أبنية العربية:

يقرّ الخليل أن بناء الرباعي والخماسي، لا يخلو من أحد حروف الذلاقة الستة، وعلة ذلك أن الكلمة إذا طالت ثقلت، فاحتاجت حينئذ إلى أن يكون فيها أخف الحروف وأيسرها نطقاً. "فليس شيء من بناء الخماسي التام يعري منها أو من بعضه..." (17)

وقد تبين مما سبق أن ذلك في حروف الذلاقة، ومما يلاحظ من خلال نص الخليل أنه فرق بين الرباعي والخماسي من جهة أن الخماسي لا وجود لأحرف الذلاقة فيه، ولا يستثنى منه لفظ، أما الرباعي فالأصل اشترط ذلك فيه، واستثنى الخليل منه نحو عشر كلمات جئن شواذاً قد خلون من أحد أحرف الذلاقة "، ويشترط عندئذ أن يقترن بحرفي الطلاقة (ع، ق) أو بأحدهما، فهما يحسنان جرس الأبنية أيضاً". (18)

فحس الخليل الصوتي وذوقه الفني هو الملمح الصوتي الظاهر من هذه الفكرة نظراً لتجربته المتواصلة مع الصوت وتعامله معه.

- تحديد الخليل لمخارج الحروف:

اعتمد الخليل في تحديد مخارج الحروف على تجربة خاصة كان سباقاً إليها وسماها (ذوق الحروف) ، وذلك بنطق الحرف ساكناً مسبوقاً بهمزة مفتوحة ، وقد اختار سكّون الحرف على حركته، لأن مخرج الحرف يظهر بصورة جلية عندما يكون ساكناً. (19)

والملمح الصوتي من هذا الجهد هو توصل الخليل بهذه التجربة إلى أن كل الحروف يبدأ خروجها من الحلق، ولذلك اعتمد في ترتيبها وتسلسلها على البداية بأدخل الحروف في الحلق ثم تدرج بالأرفع فالأرفع وصولاً إلى الشفتين مخرج الحروف الشفوية.

وقد أفاد ابن جني من هذه التجربة وطبقها في كتابه "سر صناعة الإعراب" ونص عليه قائلاً: "وسبيلك إذا أردت اعتبار صدى الحروف أن تأتي به ساكناً لا متحركاً، لأن الحركة تقلق الحرف عن موضعه ومستقره، وتجده إلى جهة الحروف التي هي بعضه، ثم تدخل عليه همزة الوصل مكسور من قبله، لأن الساكن لا يمكن الابتداء به فتقول: أك، أق، أج وكذلك سائر الحروف" (20)

وإفادة ابن جني من الخليل يعد ملمحاً صوتياً يدل على براءة الخليل الصوتية، فتأثر به ونقل فكره كل من جاء بعده من تلامذته وغيرهم.

ولقد ورد في مقدمة الخليل العديد من القضايا الصوتية التي تعامل معها بمختلف المصطلحات الصوتية التي سنتعرف عليها في العنصر الموالي.

5- -المصطلحات الصوتية الخليلية:

تحدث الخليل عن مخارج الحروف لتحديد مواضعها في الجهاز النطقي، واستخدام أربعة مصطلحات وهي:

-المبدأ : والمقصود بتسميته الموضع والمخرج والحيز والمدرج وسأتي في تحديد الفرق بين هذه المصطلحات:

-المبدأ لغة : جاء في لسان العرب أن المبدأ مشتق من: (ابتدأ أي: "اخترعها من غير سابق مثال" (21) معنى هذا أن مبدأ الشيء بداية تكوّنه وصولاً إلى اكتماله ولقد استعمل هذا المصطلح عند الصوتيين للدلالة على الموضع الذي يبدأ الصوت فيه بالتجمع، (22) فهو المكان الذي يحدد فيه الصوت ذاته ليتخذ شكله في موضع حدوثه.

وقد أشار الخليل لمصطلح المبدأ حين تحدث عن مخارج الحروف في قوله : فالعين و الحاء والحاء والغين حلقية، لأن مبدأها من الحلق والقاف والكاف لهويتان، لأن مبدأهما من اللهاة، (23) فالمبدأ هو بداية تكوين الصوت وتشكيله قبل أن يتخذ مخرجه الخاص به ، وعن المخرج سيكون حديثنا في العنصر الموالي:

- المخرج لغة : مشتق من الفعل خرج يخرج خروجاً ومخرجاً فيكون المخرج موضع الخروج. (24)

-المخرج اصطلاحاً: هو موضع معين من جهاز النطق ينشأ منه الصوت ويظهر فيه ، فمصطلح المخرج يشير إلى النقطة المحددة للصوت في الجهاز النطقي ، التي يتم عندها تعديل وضعه .

ولعل المخرج عند الخليل هو موضع خاص لكل حرف مستقل عن غيره حين نطقه ، وذهب بعض الباحثين إلى أن مخرج الحرف هو "الموضع الذي يحدث فيه الصوت ونطلق منه اتجاه السامع". (25)

فهو بهذا مكان نشوء الشيء وتكونه ، وأورد الخليل مصطلح المخرج من خلال تحديده لمخارج الحروف مثل قوله : " ر ، ل ، ن تخرج من ذلق اللسان ... ثلاث شفوية ف ، ب ، م مخرجها من بين الشفتين ... " (26)

ومعنى هذا أن لكل صوت مخرجاً خاصاً به ، ونجد مصطلح آخر يلتقي مع المخرج وهو المدرج .

-المدرج : جاء الخليل بمصطلحات مختلفة تكاد تتقارب وتشابه فيما بينها ، لم يقم بتحديد ماهية كل واحدة بمفردها ، وإنما أوردتها متداخلة فيما بينها أثناء وصفه للحروف ، وكلمة

المدرج واحدة منها ، و المقصود به هو : "الموضع الذي تتحرك منه مجموعة من الأصوات المتقاربة" (27)

يقصد بالمدرج تتابع الأصوات في حدوثها، فصدور الصوت الثاني، يبدأ عند موضع توقف الصوت الأول، ويكون بين مجموعة الأصوات المتقاربة بحيث تحقق هذه الأصوات نوعاً من التتابع والتتالي فيما بينها ، وجاء الخليل بمصطلح هو الحيز والذي يتداخل مفهومه عند الخليل مع المصطلحات السابقة وهي : المبدأ ، والمخرج ، والمدرج ولم يخص كل مصطلح منها بتعريف خاص .

ويُعرف الحيز أنه "موضع اجتماع العائلة الصوتية و انتسابها إليه" (28)

معنى هذا أن لكل حرف مخرجه الخاص فلحرف العين والحاء والهاء ثلاثة مخارج لكنها كلها في حيز واحد ، وهو الحلق ، فالحيز يشمل على عدّة مخارج .

4- خاتمة:

الحمد لله سبحانه وتعالى الذي قدر لنا التوفيق والنجاح في كتابة هذا المقال ونتمنى من الله عز وجل أن يكون قد نال إعجابكم، فقد قدمنا لكم هذا العمل بعد تفكير وتعقل في موضوع البحث وهو "دلالة الحرف في مقدمة معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي" وهو موضوع هادف يهتم به الجميع ويطمحون لمعرفة تفاصيله والتعمق فيها، وقد كان هذا البحث بمثابة الرحلة العلمية الماتعة للارتقاء بموضوع البحث لذلك بذلنا جهدا كبيرا في إخراجه على المستوى المطلوب.

وتبقى الدراسة الصوتية لدى العلماء العرب، بعيدة عن أجلاء مفاهيمها وأسسها ومرجعياتها وأهدافها، إذ هناك الكثير من الأمور لم يسلط الضوء عليها، وبعضها لم ينفذ الغبار عنها، وندعو الشباب الدارسين إلى العودة إلى استشارة هؤلاء العباقة في الدرس الصوتي بدءا بالخليل ومرورا بسيبويه وابن جني، وعبر محطات أخرى مع علماء آخرين. ولعل أهم ما توصل إليه الخليل في علم الأصوات حصره للمعجم العربي بأبعاد صوتية فضلا عن وصف الأصوات منفردة ومجمعة ومنظمة إلى سواها. وإني ليمتلكني العجب حينما أحده يضع حدا جديدا، ومعيارا فنيا متوازنا، للكلمات العربية باشتغالها على الحروف الذلقة والشفوية، ولل كلمات الأعجمية التي لا تشتمل على واحد من حروف الذلاقة والشفة.

يُعدّ الدرس الصوتي عند العرب، من أصل الجوانب التي تناولوا فيها دراسة اللغة، ومن أقربها إلى المنهج العلمي، لأن أساس هذا الدرس بُني على القراءات القرآنية، وقد دفعت قراءة القرآن علماء العربية القدماء لتأمل أصوات اللغة وملاحظتها ملاحظة ذاتية، أنتجت في وقت مبكر جدًا دراسة طيبة للأصوات العربية، لا تبتعد كثيرًا عما توصل إليه علماء الأصوات في الغرب.

و لعلّ هذا الجهد العلمي الكبير، بدأ بمحاولة أبي الأسود الدؤلي، ضبط القرآن بالنقطة عن طريق ملاحظة حركة الشفتين، وكان يقول لمن يكتب له: إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف، فانقط نقطة فوقه إلى أعلاه، وإن ضمنت فمي، فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت، فاجعل النقطة من تحت الحرف.

جاء بعد ذلك الخليل بن أحمد وقدم أول تصنيف للأصوات حسب موضع النطق، أو حسب الأحيار والمخارج، كما قال، وقدم أدّى به ذلك التصنيف إلى تقسيم الأصوات، إلى ما يُعرف الآن بالصوامت، والصوائت، ثم واصل سيبويه طريق أستاذه، فقدم دراسة للأصوات أوفى وأكثر دقة، وهكذا تتصل جهود علماء العرب القدامى في دراسة الأصوات حتى نصل إلى ابن جني، وهو أستاذ هذا العلم دون منازع، الذي أدرك طبيعة اللغة ووظيفتها، عندما قال: "اللغة أصوات يُعبّر بها كل قوم عن أغراضهم".

تلك بعض جهود علماء العرب القدماء في مجال الدرس الصوتي، أما في العصر الحاضر، فقد انكبّ كثير من علماء العرب المحدثين على دراسة علم الأصوات، وقد كانوا في ذلك ثلاثة فرق: فريق تأثر بما جاء به علماء العرب السابقون، ولم يتجاوزوه، وفريق تأثر بما قدّمه علماء الغرب في الدرس اللغوي الحديث، ولم ينتفع بتراث العرب في علم الأصوات، وفريق ثالث، جمع بين الأمرين، أفاد من مناهج الغربيين الحديثة، وأخذ من الجهود التي توصّل إليها أسلافه. ومن الأسماء التي لمعت في ميادين الدراسة الصوتية في هذا العصر: إبراهيم أنيس، محمود السعرا، تمام حسان، أحمد مختار عمر، علي عبد الواحد وافي، صبحي الصالح، عبد الرحمن أيوب، محمد أحمد أبو الفرج وغيرهم. وإن كان الله تعالى قد وفقنا في كتابة هذا البحث فإننا نعتبر ذلك مكافأة منه و تعويضاً عما بذلناه فيه من جهد وتفكير، وذلك هدفنا منذ البداية ونتشرف أننا وصلنا إليه، وإن لم نوفق فإن لنا شرف المحاولة وجزاء نشر العلم. وأخيراً بعد أن أتمينا هذا البحث المتواضع وأبحرنا في مجاله، نتمنى أن ينال رضا الجميع، وصلى الله تعالى على نبيه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

6 . قائمة المراجع:

- 1- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي: سر صناعة الإعراب تح: حسن هنداي، دار قلم دمشق ط1-1995 م
- 2- الخليل بن أحمد الفراهيدي : معجم العين - تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي -وزارة الثقافة العراقية بغداد1980م.
- 3- أمل رشاد علي سروجي : جامعة أم القرى كلية اللغة العربية - بحث حول مخارج الحروف عام 1439
- 4- إيهاب محمد أبو ستة: الخليل بن أحمد الفراهيدي وتأسيس علم معاني القرآن الكريم ،جامعة عين شمس .
- 5- حسين نصار: المعجم العربي نشأته وتطوره، دار مصر للطباعة، ج1
- 6- حلومي خليل التفكير الصوتي عند الخليل، دار المعرفة الجامعية 1998.
- 7- رمضان عبدالتواب : المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي للطباعة، ط3- 1997 ص10
- 8- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي الرياض (المملكة العربية السعودية)، ج 1، ط 1، 2003م.
- 9- محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، دار صادر بيروت، لبنان.
- 10- نعمة رحيم العزاوي: أبو بكر الزبيدي الأندلسي وآثاره في النحو واللغة، مطبعة الأدب 1395هـ .

7. هوامش:

- 1- رمضان عبدالتواب : المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي للطباعة، ط3- 1997 ص10

- 2- الخليل بن أحمد الفراهيدي: مقدمة معجم العين، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان- ص5
- 3 - المرجع نفسه، ج1-ص34
- 4 - إيهاب محمد ابو ستة: الخليل بن أحمد الفراهيدي وتأسيس علم معاني القرآن الكريم - جامعة عين شمس ص4
- 5 - حسين نصار: المعجم العربي نشأته وتطوره- دار مصر للطباعة -ج1-ص220
- 6 - الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين -ج1-ص34
- 7 -أمل رشاد سروجي: جامعة أم القرى كلية اللغة العربية - بحث حول مخارج الحروف -ص13 عام 1439/1438
- 8 - الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين -ج1-ص34
- 9 - الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين -ج1-ص41-42
- 10 -مكي درار، سعاد بسناسي: المقررات الصوتية في البرامج الوزارية للجامعة الجزائرية، ص39
- 11 - الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين -ج1-ص42
- 12 - مكي درار، سعاد بسناسي: المقررات الصوتية في البرامج الوزارية للجامعة الجزائرية ص53
- 13 - الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين -ج1-ص37
- 14 - المرجع نفسه ص 37.
- 15- المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- 16- المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- 17 - الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين ص 37.
- 18- نعمة رحيم العزاوي، أبو بكر الزبيدي الأندلسي وآثاره في النحو واللغة. مطبعة الادب 1395هـ، ص 453-454.
- 19- حلمي خليل: التفكير الصوتي عند الخليل، دار المعرفة الجامعية، 1998م ص 61
- 20 - ابن جني: سر صناعة الإعراب تح: حسن هنداي -دار قلم دمشق 1-1995 ج1-ص6
- 21- ابن منظور، لسان العرب، ج1، ع: 2 سطر: 20.
- 22- مكي درار، سعاد بسناسي مرجع سابق ص40
- 23 -الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين ج1. ص 37.
- 24- المرجع نفسه ص37
- 25-مكي درار: المجمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية ص39
- 26 - الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين ج1. ص 37.
- 27- المرجع نفسه ص41
- 28- مكي درار: المجمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية ص39

"دمقرطة الفن" وواقع الإبداع التشكيلي التونسي في ظلّ تغيب النقد

**The "democratization of art" and the reality of Tunisian
artistic creativity in the absence of criticism**

نادية غموري، دكتوراه في علوم وتقنيات الفنون، باحثة في جامعة القيروان، تونس.

ملخص باللغة العربية:

يعتبر الفن التشكيلي بمختلف تنوعاته التعبيرية محركاً أساسياً للنهوض بالمجتمع. وهو يلامس جلّ مجالات الحياة بصفة مباشرة، إذ يتسم بجديّة إيقاعاته التي تتغلغل وتؤثّر في سلوكيات الأفراد وردود أفعالهم التي تحدد اتجاهاتهم. فهو بالأساس قوة نافذة في تغيير النسيج الاجتماعي وتنشيط ديناميكيته. ولكن هذه الحقائق تظلّ تشكو قصوراً، في البلدان العربية عموماً والبلاد التونسية خصوصاً. فعلاقة الفنان بمجتمعه لازالت تشكو بعض التّفور. خاصّة وأنّ الممارسة الإبداعية تكاد تظلّ إبداعاً مخفياً جزاء التفاعل العقيم الذي أحياناً يلتزم السلبيّة ولا يقوم بدوره في استنطاق مخبوءات العمل الفنيّ. وهو ما سنشير إليه في نص هذه الدراسة، التي سنحاول من خلالها توجيه الأنظار للوضع المأزوم في الساحة التشكيلية التونسية اليوم، لعدّة أسباب تتمحور أغلبها حول قصور الاهتمام بقطاع الجماليات البصرية وضعف مدونة نقدية تسجّل تحركات هذه المادّة.

إنّ موضوع هذه المداخلة بالأساس يسلّط الضّوء على وضعيات تسيير المشهد الثقافيّ التي يشوبها بعض العوز، لأسباب قد تكون مشتركة بين هذا وذاك: بين مقترحات في الإبداع التشكيلي قد لا تغازل مكنون الواقع وقد لا تتناسب مع المميزات الفكرية للفئات المجتمعية المقصودة في ظل ضعف المادّة النقدية. وبين غياب التأطير وعدم

إيلاء الدعم الكافي للمشروع الفني من قبل سلطة الإشراف، والذين لهم علاقة في تحديد الوضع الراهن والبحث في حلول للنهوض به.

تهدف هذه الدراسة إلى طرح إشكالية آليات الإبداع الفني وكيفية انتشاره في تونس، وحول عمليات التلقي في ظلّ هشاشة المادة النقدية، ... أسباب قد تؤدي إلى تأزم المشهد الثقافي وبالنتيجة تأزم التنمية المستدامة داخل النسيج المجتمعي في البلاد التونسية.

الكلمات المفتاحية: الإبداع - المجتمع - ديمقراطية الفن - النقد الفني

Abstract:

Plastic art is considered an essential means of society's progress, with all its expressing sorts. It touches most life aspects in direct way. As it is characterized by the seriousness of its rhythms, this goes deep into and affects the behaviors and reactions of individuals, which determine their attitudes. It's essentially an effective power helping to change society and making it more energetic.

However generally speaking, these facts have limits in Arab world and particularly in Tunisia. Therefore, the relationship between the artist and his society/community suffers from disharmony, considering the fact that creative works are hidden to some extent due to negative views towards the fathom of art.

This is exactly what we will point to our study, in which we will focus on the crisis in the field of plastic creativity in Tunisia in the present. This is ascribed to many reasons. Most of them revolve around the lack of interest in the visual aesthetics and the weakness of the evaluation of this subject.

The topic of this intervention sheds light essentially over the situation of monitoring the cultural activity which has some limits. This can be caused by shared factors; between proposals in plastic creativity, which may not provoke reality and cannot be in harmony with the cultural characteristics of targeted of the communities in the context of the shortage of the evaluation and criticism processes.

Since there is a lack of supervision and enough support of the artistic project by the concerned authorities, who are responsible for determining the present situation and the search for possible solutions to boost this sector.

This study aims to raising the issue of artistic creativity and how it can be spread in Tunisia and the processes of receiving such art, considering the weakness of criticism and evaluation these are causes which can lead to the multiplication of the problems in cultural world. These factors may lead to the deterioration of the cultural framework and thus a crisis which may face the sustainable development within the Tunisian social fabric.

Keywords: Creativity – society – democratization of art – criticism

توطئة:

يلعب الإبداع التشكيلي بشقّي أنواعه المختلفة دوراً هاماً في النهوض بالمجتمع. والتعريفات الكلاسيكية التي تؤسس لفكرة "الفنّ للفنّ" أصبحت قالباً محدوداً وصيغة سلبية لم تعد تجد لها مكاناً إلا في كتب التاريخ. فالفنّ مرآة الواقع بكلّ تحولاته وهو على علاقة وثيقة وعميقة به وهو المساحة المناسبة لتسجيل انطباعاته خاصّة وأنّ اهتمامات الفنّان التشكيلي الآن قد اتّسعت ورغبته الآن أصبحت أشدّ إلحاحاً من ذي قبل في مخاطبة جمهور الكلّ وليس النخبة. فالفنون التشكيلية تلامس بصفة مباشرة العديد من مجالات الحياة المعيشية مثل المشاهد البنائية والحضرية ولها شأن في مراقبة الجودة وتقييم أداء اللوحات الإعلانية ومحاولة إيجاد برمجة ناجعة في هيكله الخردة وإتلاف التفاية من خلال خلق ورشات متنوّعة يمكن أن تكون من أهمّها النحت والرسم التشكيلي ... وغيرها

إنّ الفنّان ليس بمعزل عمّا يدور حوله من وقائع، لأنّ الفنّ كمجال للتدوّق يعتبر مساحة مؤثّرة على المستقبل، فهو يلامس بصفة مباشرة وغير مباشرة جلّ نواح الحياة بتنوّع مجالاتها ومستوياتها المختلفة بدءاً بالفرد ومشمولاته الخاصّة، وصولاً للمجتمع والتفاعل معه. ومن المؤكّد أنّ مضمون الفن يتعدّى أن يكون مجرد تشكّلات بصرية هامشية، أو كما يروّج له مجال للهو والتسلية، لأنّه يتسم بجديّة إيقاعاته التي تتغلغل وتؤثّر في سلوكيات الأفراد وردود أفعالهم التي تحدّد اتجاهاتهم وطرق تفاعلهم مع المجتمع، وهو الأساس قوّة نافذة في تغيير النسيج الاجتماعي وتنشيط ديناميكيته. ولعلّ ما يشهده العالم في الآونة الأخيرة من تطوّرات وتغييرات مفاهيمية قد جعلت من القيم الفنية تتعلّق مع واقع المجتمع أكثر ممّا كانت عليه. وهذا المجتمع قد أصبح يحضى بمكانة هامة في الجماليات البصرية فقد أضحي عاملاً مهماً وحيّاً في إثراء التجربة التشكيلية كما تجلّى بوضوح قدرة الجماليات البصرية على بلورة البعد الثقافي لدى المجتمع. فالفنّ مجال خصب لتنمية جوانب التفكير وطرح التساؤلات والخوض في جدليات الواقع المعيش.

ولعلّ علاقة الفنان التشكيلي بمجتمعه والحديث عن دور المؤسسات ذات الصلة بهذا المجال قد باتت موضوعا جديرا بالمناقشة والتحليل في البلدان العربية عموما وبلادنا التونسية خاصّة، سيما وأنّ الممارسة الإبداعية لازالت رهينة مربع ضيق، ألا وهو "مربع التّخبة"، حتّى أنّها أحيانا تظلّ إبداعا مخفّيا من جرّاء المشاهدات العقيمة التي تكاد تلتزم السلبية ولا تقوم بدورها في استنطاق مخبوءات العمل الفنيّ.

هذا ما سنشير إليه في نص هذه الدّراسة، التي سنحاول من خلالها توجيه الأنظار للوضع المأزوم في السّاحة التّشكيلية التّونسيّة اليوم. وضعنا يشكو عوزا كبيرا لأسباب عدّة. تتمحور أغلبها حول قصور الاهتمام بقطاع الجماليات البصريّة. وعدم إيلائها الأهميّة اللاّزمة في ظلّ غياب مدونة نقدية، قد يكون لها فضل كبير في تسجيل تطور هذه المادة الإبداعية وتساهم في توجيه إشعاعها الوطني ثمّ العالمي لتحفظ ذاكرة مجتمعا.

إنّ موضوع هذه المداخله يهدف إلى محاولة تصويب المفاهيم الخاطئة والنظرة القاصرة، التي قد تشوب رؤية بعض المسؤولين وأفراد المجتمع فيما يخصّ طبيعة الفنون التّشكيلية وأهدافها وإلى تصحيح مقترحات موجودة قد تحول دون توفير الرّعاية التّكامليّة المستدامة والفاعلة للمواهب الخالقة في هذه المجالات الإبداعية.

أيضا في هذه الأثناء سنشير إلى دور مؤسسات الدّولة وهياكلها الإداريّة التي لها علاقة في تحديد وضعه الرّاهن والبحث في حلوله. وحتّى على ضرورة رعاية هذا المجال، من خلال توفير الدّعم اللاّزم وخلق البرامج التّنمويّة التي قد تساعد على لفت أنظار القطاعات الأخرى إلى أهميّة الممارسة التّشكيلية، والنّظر في إمكانيّة توظيف هذا المخزون الحضاري واستثماره، ما قد يساعد على تحفيز استعدادات الملكات الفنية وتنمية الطّاقة الأدائية.

وتدور إشكاليّة هذه الدّراسة حول عدّة تساؤلات ولعلّ أهمّها:

- كيف تسير آليات التّنظيم في المؤسسات العاملة في إنتاج ونشر الفنون؟ وكيف تكون عمليات تلقّي الفنون؟
- هل يمكننا الحديث عن أزمة إبداع إذا ما أشرنا إلى ضعف التّقد الفنيّ إن لم نقل غيابه؟

- أليس غريبا أن تتوزع معاهد الفنون والتصميم على مساحات البلاد من الشمال إلى الجنوب وأن لا تؤدي دورها في تغيير المشهد الثقافي للبلاد؟ فما العقبات التي تعيقها؟ وهل تعمل كقوة تنوير؟ أم تسير في ركاب توجهات واعتبارات أخرى؟

- هل من حلول يمكن أن تراهن على تغيير واقع الممارسة التشكيلية وتغير حالة الفنان في تونس؟ إن تأزم الساحة التشكيلية اليوم في تونس يعود بالأساس إلى تراجع المشهد الثقافي والمراهنة على عنصر دون آخر وعدم التفكير في إرساء سياسة ناجعة للثقافة. فأزمة الفنون، هي أزمة ثقافة بالأساس كما هي أزمة مجتمع بحد ذاته.

ويُحتمل أن تكون أهم أسباب التأزم داخل الساحة التشكيلية تلك التي تدور حول قصور الدولة والمؤسسات التابعة لقطاع الفنون البصرية وكذلك محدودية وسائل الاتصال الجماهيرية التي لا تولي المادّة الإبداعية الاهتمام اللازم. وهذه الأسباب قد تساهم في تدهور وضع الفنون التشكيلية في تونس. وهي أيضا تُعتبر من العوامل الأساسية التي قد تعيق التنمية الحضارية بجميع مستوياتها. خاصة وأنّ الفنون يمكن لها أن تحدث تأثيرا إيجابيا على نسيج المجتمع والارتقاء بكلّ مكوناته، لأنّها قد ترفع من الحياة الإنسانية بخلق توازن بين الحاجة المعنوية والحاجة المادّية. وبكلّ تأكيد يبقى الفن التشكيلي دائما وأبدا النافذة التي تشرف على المجتمع، والتي من خلالها نستشعر احتياجاته وأزماته. ويظلّ الأداة المثلى للارتقاء بالأُمم نحو التميّز والتقدّم. وهنا في هذا السياق نستحضر شرح لمهدي مطشر (2000) في قوله التالي: إنّ الممارسة التشكيلية حاجة في كلّ المجتمع، وكلّ زمان، فهو حاجة للجماعة الإنسانية ولل فرد الإنساني؛ لتستقرئ أبعاد تصوّرها و ثراء تطلّعاتها من خلال تنوّع و ثراء التساؤلات الفردية وما فيها من إبداع وثورة وتأمّل، بين الحاجة للتعبير عن أمور حياتية، والحاجة في البحث والتفكير والبناء والتركيب تجمع بين الحسّي والفكري في آن واحد.

ويُعتبر التّشاطر الإبداعي أحد أهم الحلول التي بإمكانها المساعدة على معالجة الوضع المأزوم في المجتمع التونسي ورتق العوز بداخله. خاصّة وأنّ "سبل مواجهة العمل لجمهوره قد انفتحت على مفاهيم جديدة للبيئة الفنيّة،

بحيث وقعت المراهنة على الفضاءات المفتوحة مثل الشوارع والمواقع الحركية للحياة اليومية والمكونات الفضائية للحياة العمرانية... حتى يتغلغل الفعل الفني أكثر فأكثر في مشروع النظر والملاحظة والمشاركة ويكتسب أبعادا جديدة في قابليات التلقي". (1)

إنّ كلّ المحاولات في إيجاد الحلول المطلقة من عدّة هياكل فنية جماعية وأحيانا مؤسسات جامعية لتجاوز الإخفاق، قد لا تستطيع تغيير هذا الوضع المأزوم. وهي برامج قد تكون بحاجة للتفكير ومثلها التي تندرج تحت شعار "دمقرطة الفن بهدف لا مركزية الثقافة". والتي قد تكون شعارات فضفاضة في بعض الأحيان للتشدد بما لا تتضمن أهدافه أو مشاريع مناسبة قد يكون تأثيرها حاصل وقد تبقى نتائجها بؤرا لا تحصل منها الفائدة المرجوة. والخلاص من مظاهر التأخر والتخلف لن يكون برنامج مؤقت.

وهذه المشاريع لن تقوم قائمتها إذا ما لم نفكر لها في أسس جذرية. وهي برامج قد تحدث تطورا وتقدما، إذا ما كان التفكير دقيقا في الأرضيات الموجودة سلفا، من خلال إعادة النظر في أدوار المؤسسات التابعة لهذا القطاع. ومحاولة التنسيق فيما بينها لملامسة الواقع. علاوة على ذلك خلق مشاريع فنية دائمة وليست مناسبة لتأخذ نصيبها الذي يكفيها من الزمن لكي تتمكن من إحداث التغيير في الذائقة المجتمعية.

فالفن يعتبر أسس من أسس الثقافة. وتلك الأخيرة تمثل عنصرا أساسيا في تطوير المجتمع. وهي تعدّ أحد أهم مقومات حياة الفرد، خاصة في ظل التشويه والتدني الذي يسود العالم ككل والمجتمع العربي خاصة. لذلك كان علينا إرساء دراسات توجه الفكر الثقافي المعاصر نحو التهوض والتقدم من خلال النظر في منظومة الثقافة ككل وخلق آليات ناجعة في تشكيل نسيج المجتمع بكل مكوناته.

ولهذا تعدّ الممارسة الإبداعية فصلا مهما من فصول البناء الحضاري وعلامة من علامات التهوض بالثقافة، من خلال خلق برجة تؤثر في هيكله الواقع وتهدف إلى إغناء ثقافة الفنون البصرية وتغذية الحس الجمالي لدى الفرد كما المجموعة. وانتباه النقاد ونخبة المثقفين إلى ضرورة الخروج من سلبية دور الفنان في تفاعله مع الوسط المعيش والتحرر من حالة الانطواء والعزلة التي وضعه فيها البعض في البداية مثل السلطة وغيرها. وحثه على النظر في علاقته بالجمهور

الملتقى نظراً لأهمية ذلك في إثراء المشهد الإبداعي ولما يمكن أن يكون له من فاعلية في تطوير المشهد المجتمعي والمساهمة في بناء ثقافته.

وتماً لا شكّ فيه الثقافة تشمل مجموع التعبيرات المختلفة وبكلّ تأكيد تعتبر الممارسة الفنية أحدها. وتستمد قوّتها من الانتماءات الجغرافية للبلاد، وخصوصياته التراثية. وتعدّ الثقافة سند كلّ حضارة وركيزة تقدّمها، وهي البناء المركزيّ الذي يعزّز أساسات وقيمة كل مجتمع.

وإنّ عامل الثقافة جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان وهو ملكية مشتركة تضمن التنوّع المفيد للبلاد ويساهم في التنمية المستدامة التي تحقّق النمو الاقتصادي، وتضمن التوازن المجتمعي. إذا ومن هذا المنطلق العوز ليس في غياب عامل الثقافة عن مجموعة دون أخرى وتماماً المشكل بالأساس في عدم اعتبار الثقافات الأخرى والبحث في سماتها. فالمجتمع التونسي تشكّل فريد من الثقافات المتباينة فيما بينها. وذلك لا يعدّ إلاّ زحراً لهذه البلاد. ولكنّ المشكل أنّنا ظللنا ننسى ما يسم حضارتنا واشتغالنا على عنصر دون آخر قد يُغيّب عن المدوّنة الفكرية العديد من التجارب ناهيك الكتابة في شأنها.

ولن نستطيع تجاوز الواقع إلاّ بخلق سياسة ناجعة تدرك فعلاً مصلحة مجتمعها بكلّ تفرّعاته الفكرية وتوزّعاته الجغرافية لأنّنا عندما نتحدّث عن دولة ما لا نستطيع اختصارها في عاصمتها أو فيما يجاورها بل هي قائمة بكلّ مساحاتها الجغرافية المترامية وعلى هذه الدولة أن تكون منسجمة مع كلّ مجتمعها جسداً وروحاً.

يرى الكثيرون أنّ خلق سياسة ثقافية، قد يُعدّ حلاًّ من الحلول الناجعة لهذا الواقع المأزوم، لأنّ من شأنه العمل على دفع عجلة الإبداع الثقافي بكلّ مكوّناته من فاعلين مبدعين ودور عرض وجمهور مُشاهد ومادة نقدية والأهم من هذا كلّ خلق سبل تواصل بين كلّ هذه الأطراف وتفعيل التنسيق مع مختلف الفاعلين في هذا الحقل.

وإنّ اللامركزية الثقافية تعتبر من مقومات الديمقراطية لأنها السبيل المناسب للتخطيط الثقافي الذاتي الجهوي والمحلي. الديمقراطية ولا مركزية الثقافة. المصطلحين الأكثر شيوعاً في عصرنا الزاهن لا نعرف ان كانا فعلاً مشروعاً هدفه

عميق والمراد منه تنمية الكائن البشري أم أنّهما من المفاهيم المسقطّة علينا ومسار يتوجّب علينا ركوب موجته حتّى وإن لم يتلاءم مع بيئتنا.

ولعلّ فكرة العمل على لا مركزية الثقافة و"دمقرطة الفنّ" وتوسيع قواعده الجماهيرية، هوّ بالأساس طرح يحتاج إلى نوع من التعمّق، لأنّه لا يتلاءم مع المجتمع التونسي. فالدمقرطة تعني جعل الشيء له سمة الديمقراطية. وهي لفظ مستخرج من كلمة الديمقراطية التي تعني نظام سياسي أبدعه العقل الفلسفي اليوناني. وهو اشتقاق من كلمتين "ديموس" التي تعني "الشعب" و"كراتوس" التي تعني "الحكم"، وهي من المفترض أن تنادي بتعميم قيمة المساواة بين جميع الناس وتشريكهم في الشّأن العام. ولكن رغم مثالية هذا الطّرح فإنّ الواقع غير ذلك ما دام يتأسّس على نظم الثنائيات: بين قوي وضعيف، بين مركز ومحليّ، ظلمة ونور... والتي تحكم واقعنا.

إذا الحقيقة والواقع غير ما هو متداول في النظريات وأفلاطون يقرّ بالتقصّ الذي يكتسح بنية هذا المفهوم حين يعترف أنّ الديمقراطية هي "أفضل النّظم الفاسدة" وبالتالي فهذا الجنين اليوناني كان حاملا لتشوّهات ملازمة منذ الولادة. فإذا ما أردنا استيعابها علينا أولاً تمثّلها بكل ما تستدعيه هذه العملية، من إعادة النظر في بعض أسسها ومقدماتها، بحثاً عن إمكانية ملائمة محتواها، مع تاريخنا الذاتي وشروطنا الاجتماعية وتراثنا المحلي، وكذا أسئلة ومقتضيات حاضرنّا، وإلاّ سنقع في ركاب الخيارات الوافدة التي يجب استيعابها للتفاعل مع ما يحيط بنا محلياً واجتماعياً والتي يجب علينا احتذاءها دون التمحّص فيها. وهي أحد التصورات الفكرية الحديثة التي لا نعرف إن كانت تتلائم ومعطيات واقعنا أم لا.

ولا نعرف فعلاً إن كانت مثل هذه المشاريع قد حققت نجاحات وهل تلامس مختلف شرائح المجتمع؟ وإلى أيّ مدى تحقّق أهدافها؟

إنّ "فكرة ديمقراطية الفن وتقريبه من الجمهور تشكل أولوية..." تظلّ نظريّة فضفاضة وهي بعيدة كلّ البعد عن واقع الفن في تونس. وهي نظريّة قد تكون كاذبة اختلقها النّقاد لا نعرف إن كانت بدافع المزايدة الفكرية أو أنّها نظريّة يغيب عنها واقع المشهد الثقافيّ أولاً والممارسة التشكيلية ثانياً. فقبل أن نتحدّث عن توسيع رقعة الجمهور. علينا

أولا دراسة احتياجات مثل هذه الجماهير. فالفنّ، كما يشير العديد من النقاد الفلاسفة، بأنه يرتبط دائما بالظروف الاجتماعية ويتطور وفقا لقوانينه. ويؤكد التاريخ الاجتماعي للّفنّ أنّ الأشكال الفنية لا تنشأ عن وعي فردي فقط؛ وإنما هي أيضا تعبير عن نظرة يحددها المجتمع تجاه العالم. فأيّ عمل فنيّ تشكيلي لا بدّ أن يحتوي على خطاب ورسالة بين الفنان ومجتمعه. وبذلك إنّ مثل هذه البرامج المطلقة تحتاج مزيدا من التأمل من خلال دراسة المحيط الموجّه إليه، النّظر في ما يميّزه وما يحدّد خصوصياته التي يمكن أن تسمّ فتّه وتجعله يتميزّ غير غيره من الفنون من جميع الجهات الأخرى.

إنّ مسألة "دمقرطة الفنّ" تبقى مسألة غريبة عن متناوليها الذين يتكلّمون عن الارتقاء بالفنّ وبعث المتاحف أو إصلاحها وتجديدها أو ما شابه حتى تصبح أكثر استقطابا. وهي استراتيجيا تحتاج إلى التّفكّر فذلك يظنّ يكرّس مركزية الفنّ واقتصراره في فضاءات المدن الكبرى. وتكرّس فكرة لا مركزية الفنّ التشكيلي وملاسته المشهد الثقافيّ في كلّ المناطق التّونسيّة تبقى ضعيفة وربما تحتاج أولا إلى معالجة سياسة كاملة أو الحثّ على إرساء عقلية تولي المشهد الثقافيّ اهتماما وتراهن على المجموعة الفكرية المتنوّعة قبل مجموع الأفراد المتنفّذة.

وهذه المسألة لا تتعلّق بمسؤولية الفنان أو أيّ فرد من المجتمع. وإنما تتعلّق بالأساس بهياكل سياسية، يتعلّق دورها باتخاذ القرار لأنّ المساهمة في إرساء توسيع العامل الثقافيّ يتطلّب بالأساس توزيع المسؤوليات بين مؤسسات الدولة ومختلف الفاعلين في القطاع: مهنيين منهم وفنانين وخبراء ومجتمع مدني. لذلك كان من الأجدر خلق بُنى تواصلية ناجعة بين مؤسسات الدولة وتفعيل دور المؤسسة الفنية إن كانت تعليمية جامعية أو جمعياتية.

ثمّ إنّ البلاد التّونسيّة بكلّ أنحائها تمتلك مواهب في مجال الصناعات الثقافيّة والإبداعية ولها إمكانات كبيرة في مختلف قطاعات الفنون البصريّة والحرف الفنيّة والتي علينا بذل الجهود اللازمة لتنميتها، مثل دراسة عمليات وكيفيات توسيع الجمهور المتقبّل. خاصّة وأنّ المراهنة على هذا التّمايز من شأنه أن يساهم بصفة فعالة في إغناء منابع الثقافة الوطنية وإثراء مصادرها وتحسينها أمام التّمنّية الثقافيّة الوافدة في ظروف العولمة والتي أحيانا كثيرة كانت لها أثر

سليبي على البيئة المجتمعية. لذلك فإنّ واقع الفن اليوم يتونس يحتاج إلى ضبط تطلّعاته وتحسين طرق تواصل الجماهير باختلاف أنواعه مع مختلف أشكال التعبير الثقافي والفني.

وإنّ خلق أرضيات للتبادل من خلال العمل على إطلاق البرامج والتّشاطات الثقافيّة والفنيّة من خلال تنظيم الملتقيات والورشات والأبواب المفتوحة... الخ. ولما لا أيضا العمل على تركيز دور عرض دائمة حسب الشّروط الفنيّة للعمل الفني التشكيلي في المناطق الداخلية، لأنّ ذلك من شأنه إرساء ثقافة بصرية راقية ومعالجة الذائقة الفنية وتحفيز الفعل الثقافي والفني في كامل أطراف البلاد.

أيضا يجب دراسة حلقات التواصل بين كلّ هذه الأطراف لأنّها بالكاد موجودة. ومن اللازم دراسة توزيع المقدّرات الماليّة الكافية في كلّ جهة، لتفعيل الفعل الثقافي وتحريك دواليب هذه المادّة التي تكاد تصنّف اختيارية. أيضا بصفة استعجاليّة الحثّ على الكتابة النّقدية التي توثّق لكلّ فعل إبداعيّ ما يلي كلّ الانتظارات والتطلّعات إن كانت من الفنان أو من الجمهور.

وتعتبر عمليّة التبادل والتفاعل المنفتح بين أفراد المجتمع المتباينة، العامل المساعد على خلق فهم أعمق للرؤى والممارسات المختلفة. ف"تبادل الأفكار والمعلومات والفنون وأنماط الحياة والنظم القيمية، والتقاليد والمعتقدات وغيرها من المظاهر الثقافية التي هدفها تطوير الفهم المشترك". وذلك حسب تعريف العالم السياسي والكاتب الأمريكي ميلتون كامنجر.

فمعالجة المشهد الثقافي يمكن أن يكون العامل الأساسي، الذي يساعد على البناء من خلال حماية حق الفنان في الإشعاع قبل كلّ شيء وطنيا بكل السبل التّواصلية كالعرضيّة والإعلامية. إلى جانب ذلك تمكينه من تفعيل دوره داخل هذا النسيج الذي هو جزء منه، من خلال التأثير والتفاعل مع مختلف الرّؤى والتّوجّهات الفكرية المتنوّعة. فهذا الأخير يمكن أن يكون مؤجّجا إبداعيا للفنان التشكيلي لأنّ الإبداع الفني كما نعرف تغذّيه عملية التفاعل بين الثقافات المختلفة حسب بيئتها. وهي تخلق التكيف والاستمرار عبر إثراء المساهمة الإبداعية.

لذلك على مؤسسات الدولة الاعتراف بالدور المحوري الذي يؤديه الفن في حياة الفرد والمجتمع وفي تقدمهما، وعليها أن تعي أهمية الفنان التشكيلي باعتباره عاملاً مركزياً في كل إبداع فني، وخلق سياسة ثقافية تعمل على تشريك الفنانين في اتخاذ بعض القرارات المتعلقة بالشأن الثقافي ومتعلقات المجتمع. وبثمين مساهمته في التنمية الثقافية خصوصاً عن طريق وسائل الاتصال الجماهيرية.

ثم في مرحلة ثانية حث مؤسسات التعليم على العمل على إعطاء الحس الفني أهميته ومنحه المكانة التي يستحقها من أجل تكوين جمهور قادر على تذوق الإبداع التشكيلي فذلك من شأنه معالجة الواقع المؤسساتي للفنون التشكيلية بتونس.

أيضاً ضرورة الكف عن التحجب المتواصل عن أن معاهد الفنون والحرف المترامية في كل أنحاء الجمهورية التونسية وخاصة في المناطق الداخلية خطأ فادح بتعلة أن هذا لا يتلاءم مع محيطه المحلي والمجتمعي والنظر في إمكانية خلق شعب ومناهج علمية دراسية مفتوحة على المجتمع المحلي تدرس خصوصياته لتتفاعل مع متطلباته وتحقق فيه التقدم من خلال هذا التميز.

ناهيك عن مراجعة مردودية معاهد الفنون وضرورة انفتاحها على المجتمع المحلي من خلال فتح أبوابها وإحداث ورشات مفتوحة لعموم المشاهدين للتعريف بالفنان التشكيلي وإنتاجه الإبداعي فذلك من خاصته تسليط الضوء على التجارب المهمة في هذا القطاع ولتشارك الخبرات الميدانية والمعلومات عن المبادرات الخلاقة والبحث في مشاعرهم ومواقفهم من مشكلات معينة. علاوة على ذلك خلق خطط عمل ما بعد الورشة التي تراعي الأهداف المرجوة ضمن أهداف غاياتها واحدة ومحددة من قبل جميع الفاعلين في الوقت المتاح والدعم المادي اللازم.

إلى جانب ذلك على كل مؤسسة تعليمية بكل مكوناتها البيداغوجية تحيين نظريات تاريخ الفن وأن تنبر مناطق الظل في هذا التاريخ، حتى نتجاوز كل هذا التعتيم على مخزون الإبداع الفني. وخلق آليات معرفية تنضوي تحت لجان محكمة تساعد على الإنتاج العلمي والتقدي الحق ليكون بذلك مشهد الفن التشكيلي أكثر استقطاباً. ويخرج من

فكرة المشهد التزويقي إلى مشهد ممارسة إبداعية يعالج الواقع وبهذا يأخذ كل فنان موقعه في ذاكرة هذا العالم ولا تذهب إبداعاته طي النسيان.

وبذلك يكون دور المؤسسة ناجعا في الإحاطة بهذه المسألة وفي بلورة المشهد التشكيلي الراهن وربما هذا ما تحاول فعله أيضا بعض المجموعة الهادفة إلى تطوير هذا القطاع مثل الجمعيات العلمية والثقافية وغيرها. إن الارتقاء بهذا المجال لا يكون إلا بالعمل على إشعاعه وتطوير سبل التواصل معه وتحرير المدونة النقدية من الجمود والممارسات السلبية، والفن من المتحفية، والعرض الموجه إلى مجموعة الأقلية.

لطالما كان العمل التشكيلي، موازاة إبداعية فنية تخيلية للواقع، وهو في الحقيقة موازاة فاعلة تُستحدث فيها الموضوعات والأدوات فلا تقتصر على النقل الواقعي التسجيلي وإنما تنزع إضافة عليه، وهذا ما يؤكد أبو حيان التوحيدي: "إن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس تقبل آثارها، وتمثل بأمرها وتكمل بكمالها، وتعمل على استعمالها وتكتب بإملائها، وترسم بإلغائها..." (2) وهذا دأب الفنون التشكيلية التي تتنوع معالجتها وحلولها، وتجعل طموحها الأكبر إنارة المحجوب، وتنبع فاعليتها من قدرتها على تحري رؤية العالم وآفاقه وقضاياها والبحث في فحواه. إنها معالجة توازي العملية الإبداعية بمستواها الإشكالي والفني ولكن الممارسة الفنية تزيد قيمتها إذا ما جُمِلت بنص نقدي يدلّل رؤاها ويعلّل اتجاهاتها ويكشف جواهرها.

إن العمل الفني التشكيلي، سواء على مستوى اللوحة أو التمثال أو التنصيب وغيرها من التمثيلات البصرية يضعنا أمام وحدة متماسكة، تتصارع فيه الأضداد لتخلق جدلا يوحى باستمرارية وحيوية العمل مما يعطيه طاقة إبداعية.

إذ يتمثل موضوع العمل التشكيلي الواقع بحيثياته الوقائعية معتمدا أحيانا كثيرة جوانب التخيل، حيث يتلاعب بالصور المجردة لخلق نوع من الانسجام الجوهرى الكامن في الكون الطبيعي. فالتعبير، "هو العنصر الدائم في البشرية يتجاوب مع عنصر الشكل في الفن وهو حساسية الإنسان الجمالية إنها الحساسية الثانية، أما الشيء المتغير فهو الفهم الذي يقيمه الإنسان عن طريق تجريده لانطباعاته الحسية وحياته العقلية". (3) وحقائقه

العمل الفني لا تكمن فيما يروى لنا من وقائع وإنما تكمن فيما تنطوي عليه المضمرات التي تحتاج أدوات النقد الفني لتخرج إلى العالم الحسّي الطريقة التي تروى لنا بها تلك الوقائع من خلال شعور الفنان بأن لا يمكن أن يكون للواقع معنى ما لم ينظم في نطاق ما. ونحن في هذا المجال نشير إلى أهمية النقد الفني، الذي يعتبر بلا شك ذو أهمية كبيرة في إثراء الممارسة الإبداعية التشكيلية.

إنّ مضمرات العمل التشكيلي وما تنطوي عليه جماليات التّلقي، تعدّ هي الأخرى غائبة العمل في حدّ ذاته. وهي ما تخلق استمراريته وحيويته. ثمّ إنّ الأشكال والألوان وتفاعلاتهما تحقّقان روح العمل التشكيلي بتوازي تصوّرات الذات المبدعة وإدراك الذات القارئة لمفهوم الموضوع وهنا تصبح ماهية العمل الفني في الجدلية القائمة على البناء والتأويلات التي تولّد الدلالة التعبيرية، وتحقّق جدلية الشكل والمحتوى.

والعمل الفني من حيث هو أثر عيني يقوم على التشكّل البصري ويحمل في ذاته بعدين، الأول نطلق عليه الشكّل أمّا الثاني، فهو المحتوى. إنّ الأول كلّ ما تنتجه الذات المبدعة والثاني، هو ما تنتجه الذات القارئة ولكن كلاهما يعتبران من معايير جمالية الأثر الفني ووفق هذا التّراتب تبني قيمته. فالشكّل هو الأساس الأول باعتباره أول ممارسة ذوقية للإنسان، وتعدّ قوة كبيرة في تحديد ملامح العمل الفني وله أهمية في توضيح العملية التعبيرية، غير أنّ العمل الفني يجب أن لا أن يقف عند الشكّل، لأنّ له من المضمرات ما يجعلنا نقر بأن المحتوى هو جوهره أيضا من حيث كونه رسالة مفتوحة وليس مجرد عرض عيني. و"لقد سبق المسلمون كثيرا من الفلاسفة حين ربطوا العمل الفني بثلاثية متكاملة، أولها الفكرة الخالصة التي تنبثق من الإدراك الخالص لماهية الموجودات، وثانيها المادة التي تشع من فيض الفكرة (الخشب، المعدن، الرخام، الصوت، الجسد...)، وثالثها الحدس الذي ينقل الذات من الشكّل الفيزيقي إلى الباطن أو الدّاخل، فيجعل الذات تتأمل الذات والموضوع معا تأملا باطنيا"(4).

إنّ أهمية العمل الفني تقوم أيضا على النقد والتأويل وتشير إلى أنّ انحصار العملية الإبداعية في الشكّل قد يحدّ من دلالاته المعنوية. فموضوع العمل التشكيلي يحدّده الفنان وحده، ولكن إيجاءاته يحدّدها المشاهد والقارئ وفق لكل واحد منهما رؤيته وانفعاله، وما تثيره فيه من حالات نفسية ومرجعياته الثقافية. والنقد، مهما اختلف مرجعياته،

يُعتبر نشاط فكري طموحه إيصال المنجز إلى أحسن حالاته، عن طريق التحليل والتقييم البناء. وهو علاوة على أنه يكشف عن العيوب وعن الجوانب السلبية في العمل الفني، فهو أيضا فعالية فكرية هدفها الارتقاء بالإبداع التشكيلي. وكما يستحيل على النقد أن يوجد من دون إبداع يؤججه هكذا يقول أدونيس، و"كذلك يستحيل على الإبداع أن يوجد من دون نقد يحركه ويشاكسه، ذلك لأن في النقد، كنتيجة، امتحان للإبداع الذي منه ينطلق السؤال التالي : وهو، هل أن التقد طبقة واحدة ولذلك سرعان ما يموت؟ أم هو على العكس طبقات؟ تموت طبقة فتولد أخرى؟؟" (5)

بيد أن عملية تفكيك العمل الفني وتأويله تحمّلها الكثير من العقبات، التي تحثّ على مراجعة الأداء النقدي، بحد ذاتها. وعلينا أن نعي بأنها قوة فاعلة ببناء وليست قوة مدمرة هدامة. فإذا ما كانت علاقة الذات بالموضوع ليست علمية، فإنّ هذا الأمر يحتاج من الخبرة الفنية والطبيعة الحيادية والمسؤولية العلمية ما يضمن قيمة العرض التشكيلي وجماليات موضوعه. فحسب الفيلسوف الألماني شلاير ماخر (1768-1834) صاحب نمو نظرية التأويل، إنّ "الدائرة التأويلية تعني أنّ عملية فهم النصّ ليست غاية سهلة، بل هي عملية معقّدة ومركّبة، يبدأ المفسّر بها من أي نقطة شاء، لكن عليه أن يكون مستعداً لأن يعدّل فهمه وفقاً لما يُسفر عنه دورانه في جزئيات النصّ وتفصيله..." (6)

ولهذا فإنّ وظيفة أي عمل نقديّ أن تتوجّه إلى الأثر الفنيّ بصفة مباشرة لتلمّس جميع مضمراته الفنيّة والخطابيّة، ممّا يساعد على إظهار القدرات الإبداعية وتوضيحها وتقديمها بكلّ بساطة إلى المتلقي بالإضافة إلى كشف المضمرات الخفية للمعالجات السطحيّة. فالعمل الفني ليس مجرد تعبير عن الجماليات أو ترجمة لتداعيات الوجدان فقط، بل هو مجال خصب لتأجيج التساؤل وتنمية جوانب التفكير، والخوض في جدليات فكرية، يمكن أن تحرك المجتمع وتؤثّر في تاريخ الفن.

ولكلّ تجربة نقدية، مرجعياتها الحضارية الثريّة بأساليبها ومدارسها ورؤاها الفكرية، التي تمكّنه من الإضافة والبناء لكلّ ممارسة تشكيليّة. ولكن إذا ما غابت هذه العوامل قد يؤدي ذلك إلى قصور وتشويه لعملية التقد الفنيّ،

لأنّ ذلك قد يُسهم في انتشار المفاهيم الخاطئة وعدم الحيادية كالمبالغة في المديح أو الهجوم وإسقاط العمل بدوافع شخصية. وهذا ربّما يكون صلب معاناة السّاحة التشكيلية التّونسيّة، إبداعات مكتومة، مكمودة تنتظر فرج القراءة الّذي يفتح لها أبواب السطوع والإشعاع. إنّها ساحة يغلب عليها الانحياز في ظلّ وسائل إعلاميّة من صحافة ومقالات على وسائل التواصل الاجتماعيّ أو الفضائيات الخاصّة الّتي أحيانا تنضوي تحت أسس مادّيّة.

إذا تبقى معاينة العمل التشكيلي، لها طبيعتها، المرتبطة بطبيعة القارئ وعلاقته بالعمل ودلالات الأثر الفني المتنوّعة وأداءه الرمزي وطرائق تمثّلاته، الّتي تحمل معها أديولوجيتها الّتي لها صبغتها الاجتماعيّة والتّاريخيّة وحلقيتها الثقافيّة الّتي يمكن تراهن على إغناء حضارة ما أو إنارة ثقافة ما ولكن إذا ما تنصّلت من مسبّات كثيرة قد تؤدّي إلى ضعف للفعل التّقدي.

وقد تكون مثل هذه الأيديولوجيات أحيانا سببا في انتشار المفاهيم الخاطئة وعدم الحيادية والانحياز وبذلك يلتبس تاريخ الفن وتضيق الممارسة الإبداعية بين ثنايا الظلّ والنور وبذلك تُخلق فجوة بين المشاهد والأعمال التشكيلية، بإفقار التّراث الإنساني من خلال خلق شرخ في تاريخه الفني. وبذلك تسقط القيم الفنيّة وتُهدر عزيمة كلّ فنّان ممّا ينتج عنه سقوط الثقافة. وإذا لم نعالج هذا الوضع لن تقوم حال الفنّان ولن يكون هناك إبداع. وهذه العمليّة ليست بحاجة إلّا لخلق حلقات وصل بين أسس ثلاث: فنّان، مجتمع ومدوّنة نقدية، ثمّ النظر في أساليب وطرق تحريك دوايب هذه العلاقة لنحصّد نتائجه على الواقع المعيش، لأنّ علاقة الفنّان ومحيطه المجتمعي يحكمها عامل التّقدير كلّما ارتفع هذا الأخير كانت النتائج قيمة وكلّما هبط شاب المشهد بأكمله.

قائمة الهوامش:

1. خليل قوبعة؛ "مهرجان المحرس، ملحمة الفنّ والحياة (ثلاثون سنة من الحلم والصّمود والنّبض المستمرّ)" على

الرّابط: [https://www.facebook.com/notes/minist%C3%A8re-des-affaires-](https://www.facebook.com/notes/minist%C3%A8re-des-affaires-culturelles-tunisie-)

culturelles-tunisie-

2. أبو ريان، محمد علي؛ فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، ط 5، دار الجامعات العربية، الإسكندرية، 1977، ص 09.
3. توفيق، سعيد؛ الخبرة الجمالية : دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية ، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت، 1992، ص 42.
4. بو عرفة، عبد القادر؛ العمل الفني وجدليّة الشّكل والمحتوى، <http://bouarfah.blogspot.com/2017/08>
5. أدونيس؛ كلام البدايات، دار الآداب، بيروت 1989، ط 1، ص 190.
6. محمد بن عياد؛ التّلقّي والتّأويل مدخل نظري، مجلّة علامات، عدد 10، 1997.

قائمة المراجع

- أدونيس؛ كلام البدايات، دار الآداب، بيروت 1989، ط 1.
- أسعد عراي؛ النقد الفني بين الشرعية والإدانة، المركز القومي للثقافة، مجلة الوحدة، العدد 71/70، المغرب، 1990.
- بول ريكور ، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر. محمد براءة، حسان بورقية، الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم القاهرة، ط:1، 2001.
- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط:02، الجزائر 2003.
- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية : دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت، 1992، ص 42.
- عبد القادر بو عرفة، العمل الفني وجدليّة الشّكل والمحتوى، <http://bouarfah.blogspot.com/2017/08>
- فؤاد شاهين؛ علم الاجتماع ومفهوم الثقافة، مجلة (الفكر العربي)، العدد (14)، 1980.

- محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، ط 5، دار الجامعات العربية، الإسكندرية، 1977.
- محمد عزيز نظمي سالم؛ الفن والبيئة والمجتمع، مؤسسة شباب الجامعة سلسلة علم الجمال، 1996.
- محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: 01، 1996.
- نبيل علي؛ الثقافة العربية وعصر المعلومات (رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي)، عالم المعرفة.
- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة و آليات التأويل 2006.
- هيجل؛ المدخل إلى علم الجمال ترجمة جورج طرايشي، ط 3، بيروت، لبنان: دار الطليعة للنشر، 1980.

دور الاثنوغرافيا اللغوية في معالجة بحوث اللهجات العربية

The role of linguistic ethnography in the treatment of Arabic dialects research

منير مسعي. سنة ثالثة دكتوراه ل م د لسانيات تطبيقية. جامعة العربي التبسي _تبسة_ الجزائر

ملخص

يقارب هذا البحث دور الاثنوغرافيا في البحث اللهجي، الذي تمثله الجغرافيا اللغوية، من خلال الوقوف على أهم الأبعاد التي يمكن أن يلتقي فيها علم اللهجات بعلم الاجتماع، لابرز الدور اللساني الذي تلعبه الاثنوغرافيا في البعد الاجتماعي، الثقافي، التاريخي والاثني، خلال مقارنة اللهجات العربية في مستويات الأداء اللساني، وإبراز أهمية الدرس الاثنولوجي في المقاربات اللغوية، وانفتاح العلوم على بعضها البعض.

الكلمات المفتاحية: إثنوغرافيا، لهجة، جغرافيا لغوية.

Abstract

This paper examines the role of ethnography in dialectical research, represented by linguistics geography, by standing on the most important dimensions in which dialectology meets sociology, to highlight the linguistic role played by ethnography in the social, cultural, historical and ethnic dimension during the study of Arabic dialects, in the levels of linguistic performance, and the importance of the ethnological lesson in linguistic studies, and the openness of science to each other.

Keywords: Ethnography, Dialect, Linguistics geography.

مقدمة

يأخذ البحث اللهجي الأهمية البالغة في الدراسات اللسانية اليوم، من حيث أن الدرس اللهجي يجمع بين المقارنة اللغوية والمقارنة الاجتماعية وأيضاً الجغرافية، ولا ينال هذا البحث نصيبه من الأهمية في العالم العربي، بعكس الغرب الذين طوروا دراسة اللهجات من خلال علوم كثيرة، أشهرها علم توزيع اللهجات أو ما يعرف عندنا بالجغرافيا اللغوية، واقتصر البحث العربي على المقاربات التقليدية، وربط اللهجات باللغة العربية الفصحى، أو مقارنتها ببعضها، وقد تطور علم اللهجات كثيراً في هذا العصر، وفك قيود الدراسات التقليدية الروتينية إلى مقاربات أكثر علمية.

وعلم اللهجات يرتبط بالأنثروبولوجيا، من خلال دوره في إرساء معالم الوجود والتميز الانساني لفئة معينة من الناس، وتعتمد الأنثولوجيا التي هي فرع من الأنثروبولوجيا على الاثنوغرافيا، التي تتفاعل مع الدراسات السانكرونية والدياكرونية على حد سواء، وعلم اللهجات بدوره يعتمد على الدراسات الجغرافية اللغوية التي تمثل الجزء التطبيقي الميداني.

ولأن علم الاجتماع وعلم اللغة هما العلمان اللذان يحويان هذين الفرعين منهما، أي الأنثولوجيا وعلم اللهجات، بما يجمع بين العلمين وفرعيهما في أبعاد مختلفة، فإن مجموعة من التساؤلات تطرح نفسها على الباحث أهما: ماهي علاقة علم اللهجات بعلم اللغة الاجتماعي؟ وماهو دور الجغرافيا اللغوية في البحث اللهجي؟ وكيف تلعب الاثنوغرافيا دورها في الجغرافيا اللغوية؟

وللاجابة عن هذه التساؤلات، يمكن الانطلاق من ربط المفاهيم العلمية السابقة بأصولها، ثم نبحت في علاقتها ببعضها البعض، لكن المفهوم يبقى في حدوده النظرية، فالعمل الميداني له كلمته الفاصلة، فالبحث اللهجي أو البحث الأنثولوجي كلاهما يحتاج إلى احتكاك الباحث بالعينات والفئات المدروسة مدة من الزمان، ولأن الثقافة نرى وجها منها في اللهجة، واللهجة ترتبط بإثنتيتها، فيمكن الوقوف على أهمية الاثنوغرافيا اللغوية في الدرس اللهجي من خلال توقع فاعلية العوامل الاجتماعية في اللهجات، وفاعلية اللهجات في الأبعاد الاجتماعية المختلفة أيضاً، بالاعتماد على المنهج الوصفي لفرز المفاهيم والوقوف عليها، والمنهج التفسيري لتفسير العلاقات الكائنة بين العلوم في الأبعاد المختلفة.

وفي ظل تسابق العالم إلى تطوير البحث اللغوي من جهة، والبحث الأنثولوجي من جهة أخرى، أصبحت الدوافع التي تقف وراء اختيار هذا الموضوع بين ذاتية وموضوعية، فمن جهة فإن الباحث العربي لا يمكن أن يقف مكتوف اليدين أمام هذا التسارع الكبير للتطور، والغيرة العلمية من أهم أسباب نجاح الأمم، وكذلك فإن الدرس اللهجي خاصة يحتاج إلى تطوير كبير في عالمنا العربي، والدرس اللغوي عامة يحتاج إلى الانفتاح على العلوم الاخرى أيضاً.

وهذا الطرح له من الأهمية الشيء العظيم، فهو من جهة يفتح المجال لنمط أكثر علمية للمختصين باللهجات، من خلال ربط علم اللهجات بالاثنولوجيا، والجغرافيا اللغوية بالاثنوغرافيا، لكسر الأنماط التقليدية التي تعنى بالدراسات الميدانية للهجات، ومن جهة أخرى فهو يكشف قوة ترابط العلوم ببعضها البعض، والاستفادة من مكوناتها في خدمة البحث العلمي، وإزالة حدود التخصص التي تفرض ترمتها كبرا على الباحثين، فتحدّ الحقائق العلمية أكثر.

واحتوى هذا البحث أربعة مباحث أساسية كما يلي:

— الفرق بين الجغرافيا اللغوية واللسانيات الجغرافية.

— مفهوم علم اللغة الاجتماعي.

— مفهوم الاثنوغرافيا في شكلها اللساني انطلاقاً من أساسياتها الاثنوبولوجية.

— الدور اللسانية للاثنوغرافيا في الجغرافيا اللغوية، التي تمثل الدراسة الميدانية في علم اللهجات. وأما الخاتمة فتوضح أهم نتائج هذا البحث.

— الفرق بين الجغرافيا اللغوية واللسانيات الجغرافية:

تتداخل المفاهيم الواردة من الغرب إلى العرب، في خضم فوضى المصطلحات، فيجد الباحث نفسه بين مصطلحين لمفهوم واحد أو مصطلح واحد لعدة مفاهيم، أو ترجمة لا ترقى لحد المفهوم المراد، وهذا ما يحصل في هذه الحالة في وضع أرضية محددة لمفهوم الجغرافيا اللسانية واللسانيات الجغرافية، فالمصطلحان غريبان، لذا يجدر العودة إلى أصحابهما كي نقف على الفرق بينهما، وأبرز من وضّح الفرق بينهما هو ماريو باي Mario Pay إذ قال: "ويطلق مصطلح الجغرافيا اللغوية Linguistics Geography على الدراسات اللهجية المؤسسة على الأطلس اللغوي، وهذا الاسم غير موفق، حيث يجعل معظم الناس غير المتخصصين يظنون أنه يعني توزيع اللغات في العالم، أو ما أسميناه بعلم اللغة الجغرافي Geolinguistics".¹ إذن فالمصطلحان يشيران إلى مفهومين منفصلين نوعاً ما، وإدماج المصطلحين في مفهوم واحد هو أمر خاطئ، حيث يرون أنه "ذلك التميز الذي يظهر في اللهجات ذات العلاقة مع محلياتها الاجتماعية والمكانية في الوقت نفسه، كما يذهب بعضهم إلى تسمية اللسانيات الجغرافية بعلم اللهجات، وقد شاعت هذه التسمية في الدراسات العربية".² لكن في حقيقة الأمر فاللسانيات الجغرافية لا تشتغل بقاربة اللهجات أبداً، فمن "الموضوعات الأساسية لعلم اللغة الجغرافي بيان عدد المتكلمين لكل لغة من اللغات وتوزيعها الجغرافي، ولحد ما وصفها، ومن هنا فإن علم اللغة الجغرافي يمكن أن يسير خطوة إلى الأمام فيربط اللغات بالعوامل الاقتصادية والسياسية وغيرها، ويكون تقديرات

لمدى الأهمية الفعلية لكل لغة واستعمالاتها التي يمكن أن توضع فيها.³ إذن يمكن ربط اللسانيات الجغرافية أولاً باللسانيات التطبيقية واللسانيات الاجتماعية، لكن لا يمكن أن نضعها في فروع علم اللهجات، ذلك أن الجغرافيا اللغوية هي ما يدخل في علم اللهجات، فإنها "في أبسط غاياتها الاشتغال بالبحث في اختلاف اللهجات داخل لغة واحدة كبيرة (وقد يحدث ذلك كما يلاحظ ديكرودون وعي من المستعملين) وغالباً ما ينصرف الاختلاف في نطق حرف واحد من اللغة لأسباب تعود أساساً إلى طبيعة البيئة ووعورتها وسهولتها، أو إلى اقتراب بعض مستعملي اللغة من حدود بعينها."⁴ ومنها يمكن وضع تعريف لمفهوم الجغرافيا اللغوية، فهو علم متفرع من اللسانيات التطبيقية، يحتويه علم اللهجات، يعمل على دراسة اللهجات داخل لغة واحدة بعينها أو داخل لهجة أم، دراسة وصفية وتحليلية ومقارنة، في مستويات الأداء اللساني، معتمداً على ربط دراسة الأبعاد الجغرافية والتاريخية والثقافية والاثنية للهجات بأساسها اللساني، وهذه المقاربة تتم بعد وضع أطلس لغوي يرسم توزع اللهجات من لغة واحدة جغرافياً ليساعد على سبر أغوارها اللغوية. أما اللسانيات الجغرافية فهي دراسة للغات العالم وتوزيعها الجغرافي ببعدها الاجتماعي عامة، والأطلس اللغوي يكون نتيجة تلك المقاربة وليس قاعدة لها كما يكون في الجغرافيا اللغوية.

بينما يرى الباحثون الأمريكيون أن الجغرافيا اللغوية ليست نظرية أو علم، بل هي طريقة استقصاء و منهج يمكن استخدامه لدعم مجموعة واسعة من النظريات العامة والحجج المعينة، وقد جاء في مجلة كينساس للوسوسولوجيا مايلي:

«Linguistic geography is not a theory but a method of inquiry, a method that can be used to support a wide range of general theories and particular arguments.»⁵

وهذا الطرح يجعل من الجغرافيا اللغوية منهجية ميدانية، وليست علماً خاص له نظرياته وفرضياته ومنهجها، والبحث الميداني في اللهجات يجعل هذا الطرح في محله فعلاً.

مفهوم علم اللغة الاجتماعي:

يجمع علم الاجتماع وعلم اللغة في ما يسمى بعلم اللغة الاجتماعي، وكثيراً ما نجد المصطلح أيضاً بعلم الاجتماع اللغوي، ويشير المصطلحان إلى مفهوم واحد، والذي "يعني بدراسة الواقع اللغوي في أشكاله المتنوعة باعتبارها صادرة عن معان اجتماعية وثقافية مألوفة وغير مألوفة، ويشمل أيضاً كل ما يتعلق بالعلائق بين اللغة والمجتمع، مدخلاً في الاعتبار كل الميادين التي نعثر عليها مع علم الأعراق البشرية Ethnology، الذي يدرس اللغة لا لذاتها وإنما باعتبارها تعبيراً عن سلالة معينة، عن شعب، وعن حضارة."⁶ ويعتبر البحث في التعدد اللهجي ضمن اهتمامات اللسانيات

الاجتماعية حسب ما تقدم به هاليداي Hallyday في تصنيفه، وفي اهتمامات علم اللغة الاجتماعي الضيقة فإنه "يهتم بالخطوط العامة التي تميز المجموعات الاجتماعية من حيث أنها تختلف وتدخل في تناقضات داخل المجموعة اللسانية العامة نفسها، والوقوف على القوانين التي تخضع لها الظاهرة اللغوية في حياتها وتطورها وما يعتورها من شؤون الحياة، ومبلغ تأثيرها بما عداها من الظواهر الاجتماعية التي لها تأثير على اختيار الناس اللغة، وماتحمله هذه اللغة من طوابع الحياة التي يحياها المتكلمون، وطرائق الاستعمال اللغوي التي يكسبها الانسان في المجتمع."7 واللهجة هي صورة اللغة الحقيقية المتداولة في المجتمع، وهي الحدث الكلامي الفعلي والواقعي بين الناس، ومن اهتمامات علم اللغة الاجتماعي نجد "الحدث الكلامي بين الأفراد داخل المجتمع، ومن مجالات الحدث الكلامي ما يعرف الآن بالتحول الكلامي وهو موضوع له أهميته في علم اللغة الجغرافي."8 ومنه فإن علم اللهجات فرع من علم اللغة الاجتماعي، يهتم بدراسة اللهجات داخل وسطها الاجتماعي والثقافي والاثني.

مفهوم الاثنوغرافيا اللغوية:

يتعامل الباحث في اللهجات كثيرا مع مصطلح الاثنوغرافيا، هذا الأخير الذي لا يستغني عنه الاثنولوجيون أبدا، ولا الاثنوبولوجيون عامة، فارتباط علم اللهجات بالاثنولوجيا أمر جلي جدا، فاللهجة وإن كانت "تعتبر شكلا محليا للكلام يستعمل في محيط واسع"9 فهي صورة لمضامين ثابتة لأولئك المستعملين الاجتماعيين، تلك المضامين إنما هي خصائص اجتماعية لفئة معينة من المجتمع، والاثنولوجيا تهتم بهذا كثيرا، فهي: "مرحلة تفسير العادات والمؤسسات، مرحلة التوليف الذي كثيرا ما يتم عن طريق المنهج المقارن."10 لكن لا يمكن التفسير قبل جمع المعلومات والمعطيات، وهنا يكون دور الاثنوغرافيا، فهي تدل على "مرحلة جمع المعطيات التي يتغذى منها مشروع الدراسات الأحادية، وتبدأ مع الاثنولوجيا الخطوات الأولى نحو الخلاصة التي يمكن توسيعها في اتجاهات متعددة، جغرافية أو تاريخية أو منظوماتية."11 فهي أيضا وبشكل أوسع: "معرفة الانسان معرفة إجمالية تشتمل على موضوعها بكل اتساعه التاريخي والجغرافي، وتتطلع إلى تكوين معرفة قابلة للتطبيق على التطور البشري بأسره، ولنقل منذ الانسيين الأوائل حتى الأعراق الحديثة، وتسعى إلى استخلاص نتائج إيجابية أو سلبية صالحة للتعميم على كل المجتمعات البشرية ابتداء من المدينة المعاصرة الضخمة وانتهاء بأصغر قبيلة."12 إذن فمفهوم الاثنوغرافيا هو تلك الدراسات الوصفية لكل خصائص العينة الاجتماعية المحددة، سواء كانت بشرية أو مؤسسات تضم جماعات، لتكون تلك النتائج قاعدة لمقاربة ثانية تقوم بتفسيرها ومقارنتها وتحليلها، وتلك هي الاثنولوجيا.

ولأننا نتحدث عن إثنوغرافيا لغوية، أي معينة ومحصورة في مجال معين، فيمكن القول أنها مرحلة جمع المعطيات اللغوية لجماعة لغوية محددة، ووصفها ثم توزيعها حسب خصائصها اللسانية الاثنية، فإن كانت لغات عالمية فتخدم علم

اللغة الجغرافي واللسانيات الاثنية أيضا، وإن كانت لهجات فإن مرحلة الاثنولوجيا هنا تنوب عنها الجغرافيا اللغوية، والباحث اللغوي الأثنوبولوجي "يتبع في ذلك الطريقة الأثنوبولوجية المتبعة في دراسة المجتمعات إلى جانب بعض الأساليب الأخرى التي تفرضها عليه الدراسات اللغوية ومناهج دراسة اللهجات."13 وبالنسبة للباحث اللغوي فالأمر يختلف، فهو ينطلق من الأنساق اللغوية للهجة نحو السياقات الخارجية لها، فعلم اللغة هو دراسة اللغة لذاتها ومن أجل ذاتها، ولا يمكن للغوي أن ينطلق من العوامل الخارجية فيربطها بتشكيل الخصائص اللغوية للهجة.

الوظيفة اللسانية للأنثوغرافيا في الجغرافيا اللغوية:

يكشف الباحث الملم بعلمي الاثنولوجيا والجغرافيا اللغوية أوجه التشابه الكثيرة، والدقيقة بين مجالي العلمين التطبيقيين، ودرجة التفاعل الكبيرة والخادمة لكليهما أيضا.

فالمقاربة الأنثوغرافية تعتمد على الميدان أولا، ويشير الاثنولوجيون به "إلى حيث يتوجهون لمراقبة حياة مجتمع وجمع معلومات عنها يقدمها المعنيون أنفسهم بصورة مباشرة."14 وهذا الأمر نفسه عند الجغرافيين اللغويين، فدراسة لهجات لغة معينة أو مقارنة تقسيم لهجات في لهجة واحدة، يتم في ميدان محدود ومقصود، ولا يستطيع الباحث في اللهجات تجاوز البعد الاجتماعي لأصحاب تلك اللهجات، بل تنحصر دراسته في مجال جغرافي محدد يرتبط بالبعد الاجتماعي للمعنيين، وهنا تبرز الحاجة إلى المعلومات الأنثوغرافية فتكون بشكل متدفق وغزير، تحمل جميع جوانب وأبعاد حياة القوم المدروسين، لكن الجغرافي اللساني يستخلص العوامل الاجتماعية التي لها ارتباط مباشر بخصائص تلك اللهجة اللسانية؛ صوتية وتركيبية ودلالية ومعجمية.

هذا سانكرونيًا، فمنهج الآنية يفرض نفسه في الدراسات الوصفية البنوية، ثم يتعامل الباحث مع البعد الاجتماعي وما جمع من معلومات إثنوغرافية كعوامل لتطور تلك اللهجات المعينة خلال دراسته دياكرونيًا، فنفهم أن دور الأنثوغرافيا بداية هو إبراز العامل الاجتماعي داخل الجغرافيا اللغوية، فتتغل وتساعد في المقارنة السانكرونية والدياكرونية ضرورة.

كما نجد أن الاثنولوجيين يعتمدون على الوثيقة الأنثوغرافية، وهي "كل مصدر معلومات متوفر للمعرفة الاثنولوجية لمجتمع معين."15 وهذه المعلومات التي يجمع الباحث ما وجد منها، هي معلومات تاريخية جدا، حيث أن دراسة مجتمع ما لا تكون دون الامام بظروف نشأته، والعوامل التي ساهمت في تشكيله أولا، قبل الولوج في مقارنة ثقافته، والأمر نفسه لدى اللسانيين في دراسة اللهجات جغرافيا، فالبحث في نشأة وأسباب وعوامل تشكل وتطور اللهجة يحتاج إلى ماتوفر من معلومات تاريخية حول العينة المدروسة من المجتمع، طبعًا هذا لا يكون خلال مرحلة المقارنة السانكرونية، بل

في مرحلة تتبع أطوار اللهجة دياكرونيًا، ومنه فالاثنوغرافيا لها دور دياكروني بامتياز في تيسير عملية تعقب تطور اللهجات وتوزّعها الجغرافي تاريخيًا، وهذا الجزء من البحث الجغرافي اللغوي هو الأصعب لأن الباحث سيرسم أطلسا لغويا تاريخيا لكل مرحلة بل ولتعاقب تلك الخصائص اللغوية، وتمركزها مكان بعضها البعض عبر التاريخ، وهذه المقاربة لم نرها إلى الآن مع أنها تمثل التحقيق العلمي التطبيقي الفعلي في علم اللغة، وإذا أردنا التمثيل لذلك السفر اللغوي التاريخي الجغرافي، فلنأخذ لهجة بني سليم مثالا، فالخصائص الصوتية والتركيبية والدلالية والمعجمية للهجات المنطقة الممتدة من مرسى مطروح إلى شرق الجزائر، تتطابق بشكل كبير جدا، وكلما اتجهنا نحو الحواضر تقل تلك الخصائص ارتباطا ببعضها، ومن المنطقي أن يكون الأعراب البدو هم أكثر الناس حفاظا على سلامة لهجتهم، لقلة اختلاطهم بغيرهم من السلالات، وانعزالهم عن الحواضر، فنفهم أن اللهجة السلمية اليوم قد مرت بسفر من غرب مصر إلى شرق الجزائر، وأن أكثر مستعمليها يتمركزون بين مرسى مطروح إلى سرت إلى توزر إلى نقرين، هذه الدلالات اللغوية تحيل إلى نتائج اثنولوجية مهمة في البحث الاجتماعي.

ثم تعمل الاثنوغرافيا على تأسيس خرائط إثنوغرافية، تجمع معلومات متميزة، وتوزّع جغرافيا حسب بُعد تلك المعلومات الاجتماعي، مثل هذا التأسيس يسهّل بدرجة كبيرة عمل الجغرافي اللغوي في وضع أطلسه اللهجي، فالأطلس هنا هو بداية العمل اللساني وليس نهايته كما في اللسانيات الجغرافية، فيكون توزيع اللهجات والاختلافات اللغوية جغرافيا، قد استفاد كثيرا من التأسيس الاثنوغرافي، لتكون للاثنوغرافيا دور اجتماعي جغرافي داخل المقاربة اللسانية.

ولأنّ الاثنوغرافيا لا تنفصل عن علم الاثنولوجيا بشئ فروعها فهي المرحلة الوصفية منه، فإننا نجدها تسير أغوار البعد الثقافي لمجتمع قيد الدراسة، وتهتم بأدق التفاصيل في الثقافة الاجتماعية والتاريخية والسياسية والدينية، وحتى الموسيقية التي يدرسها علم إثنولوجيا الموسيقى الذي يحلل "الظاهرة الموسيقية في كافة الثقافات باستثناء الموسيقى العلمية الغربية".¹⁶ فهو يحلل الموسيقى باعتبارها حدثا ثقافيا اجتماعيا، ويدرس استخداماتها ووظيفتها وتصوراتها، والآلات المستخدمة فيها، والمنهجية الموسيقية التي ترتبط بالأصوات والايقاعات والطبقات وغيرها.

ففي هذا البعد الثقافي الذي تشغل عليه الاثنوغرافيا، فإن الجغرافيا اللغوية لا تهمل أبدا، فالخصائص اللسانية لأي لهجة كانت، ترتبط ارتباطا وثيقا بالعامل الثقافي، الذي يؤثر بدوره في تلك الخصائص بدرجة كبيرة جدا، وتتخذ الاثنوغرافيا وظيفة ثقافية لغوية، من خلال تجسيد أهم أشكال الثقافة اللغوية للمجتمع في مراحلها التي تدرس ثقافة المجتمع عامة، فيرى الباحث اللساني جليا أهم الاختلافات اللغوية بين لهجة وأخرى، من خلال سيطرة البعد الثقافي على تلك الميزات في المستويات اللسانية المختلفة، وهذا يكون كثيرا خلال تركيز الاثنوغرافيا على الأدب الشفهي، حيث يقول ج. كالام كريول G. Gallame-Griaule: "الأدب الشفهي هو الجزء من التراث الذي يتخذ شكلا حسب شيفرة

خاصة بكل مجتمع وكل لغة، والاستناد إلى موروث ثقافي، وهو يحمل في نفس الوقت تاريخ الجماعة ومعتقداتها وتصوراتها الرمزية وأماطها الثقافية ورؤيتها للعالم الطبيعي.¹⁷ فهذا التعريف يذكرنا مباشرة بسوسيولوجية بيير زيبا، فالأنثوغرافي يقوم بدراسة نمط الخطاب واللهجة والايقاع، ومن خلال البنية، والشكل الحوارى للأحاجي، ومن خلال التعابير والأسلوب الجماعي.

أما الجغرافي اللغوي فهو يستفيد كثيرا من هذه المقاربات، فيوظفها في تحليل اللهجة لغويا ببعدها الثقافي الأدبي، ويدرسها تطوريا من خلال التمييز لغويا بين المرويات الشفهية من أحاج، وأشعار وألغاز وأمثال، فيضعها تعاقبيا ليتبين له أيضا مراحل تطور اللهجة، فالدور الثقافي الأدبي يظهر جليا للأنثوغرافيا خلال العمل اللساني، خاصة وأن الأشعار تعد المكتبة الحاوية للبعد الثقافي لكل أمة ولكل مجتمع، وهي نفسها المكتبة الوراثية للسمات القديمة لكل لهجة، وقد أكد دي سوسير F. De Saussure هذا قائلا: "وتعد النصوص الشعرية من الأدلة القيمة في دراسة اللفظ، فهي توفر لنا معلومات متعددة اعتمادا على أسلوب النظم، هل هو مقطعي أم كمّي أم أنه يستخدم الأصوات (كتوافق الأصوات في بداية الكلمة أو وسطها) أو في الآخر (القافية)."¹⁸ وهكذا فإن أهمية النصوص الشعرية خاصة تكمن في اختزانها للسمات اللغوية الموروثة من القدماء إلى المحدثين، تعاقبيا من خلال اللهجة واللغة، والأشعار القديمة مجال خصب للجغرافي اللغوي أثناء المقاربة الدياكرونية.

فالدارس مثلا للهجة البدو بالجزائر من خنشلة إلى أقصى الغرب الجزائري إلى مغنية مثلا، وهنا نقصد اللهجة المستعملة في الأغاني الشعبية والأشعار، فسيجد ذلك الاختلاف الثقافي الظاهر جدا بين الشرق والغرب، لكن لن يجد اختلافا لغويا ظاهرا بين هذا وذاك، وهذا يرجع إلى العامل الاثني، فبنو هلال منتشرون من خنشلة إلى المغرب، لكن ليس هلال الشرق كهلال الغرب ثقافة، وهذا يتجسد في دراسة أنثوغرافيا موسيقاهم، بينما لغويا فإن لهجة بني هلال لها خصائصها الموحدة في الجزائر كلها.

ويربط اللساني بين بعد دراسته الثقافي والبعد الاثني، فمنذ القدم كان لغويو العرب ينسبون كل لهجة إلى القبيلة التي تتكلمها، كلهجة طيء ولهجة سُليم وهذيل وغيرها، وكانت لهم جهود كبيرة في وصف لهجات العرب القديمة، وحد المفاهيم الخاصة كاللكنة واللغة واللهجة، والمصنفات العربية تزخر بجهود اللغويين العرب في البحث اللهجي، وكذلك فإن الباحثين العرب المحدثين والمعاصرين، لهم فضل كبير في ترجمة المفاهيم الغربية، وأيضا في صقل المناهج الملائمة للبحث اللهجي، وأبرزهم لهذا العهد عبد الجليل مرتاض، الذي عمل على إبراز البحث الجغرافي اللغوي في التراث اللساني القديم، من خلال موقفه المعتدل بين الحداثة والتراث.

وإن كان اليوم من يصنف اللهجات نسبة إلى الشعوب أو الدول كللهجة مصر ولهجة العراق ولهجة المغاربة، لكن الحال لم يتغير عن ذي قبل، فما زال الانتساب الاثني للهجات هو عنوانها الذي تعرف به، فكما كان العرب الأوائل يقولون بلهجة قريش أو بلحارث مثلاً، فاللسانيون الغربيون المحدثون يقولون بلهجة الألزاس ولهجة مارسيليا ولهجة فلوريدا وغيرها.

فهذا الوصف أو النسب جاء من مفهوم اللهجة نفسها الذي يعني "مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة ويشترك في هذا الصفات جميع أفراد هذه البيئة." 19 وتلك البيئة إن كانت خاصة أو حتى عامة إنما ي أهلها الناس بانتماء إثني إما قبلي أو شعبي أو دولي، فيقوم الجغرافي اللغوي من خلال مقارنته للهجة ما محل الدراسة، بالاستفادة من المعلومات الاثنية المسبقة دون توظيفها في عمله تطبيقياً، بل تكون عينة لتقارن بها نتائج بحثه ودراسته في الأخير.

ومثال ذلك إن أردنا دراسة اللهجة العربية العراقية، فلا يجب أن نستبق النتيجة ونعتمد على المعلومات الاثنوتاريخية لعرب العراق، فنقول إنها لهجة وائل أو لهجة ربيعة، بل يجب عزل تلك اللهجة عن أي عامل خارجي وعن أي استباق للتأنيح، وتتم دراسة مستويات الأداء اللساني لتلك اللهجة سانكرونيًا، ومن خلال خصائصها يمكن استنتاج تلك الأصول الاثنولغوية من خلال مقارنة أخرى تكون دياكرونية للهجات العرب ثم للهجة العراق، لنعلم إلى أي لهجة عربية أم قديمة تنتمي.

ذلك أن اللسانيات تضع أركانها على قاعدة واضحة، وهي الانطلاق من السياقات النسقية للغة، أي من ذات اللغة أو اللهجة، وصولاً إلى ما ترتبط به من سياقات خارجية وعوامل مؤثرة، وهذا هو معنى دراسة اللغة لذاتها ومن أجل ذاتها، فلا يجب الاعتماد على النمط المعاكس، أي لا يجدر باللساني أن يوظف التأويل في مقارنته معتمداً على السياقات الخارجية، فيسقط نتائجه المسبقة على خصائص اللغة.

فالاثنوغرافيا كسياق تكون بصفة عامة جداً تتخذ وظيفة المرآة، التي تقاس على ضوءها النتائج، فهي هنا تتخذ أيضاً وظيفة إثنية لا بد منها في الجغرافيا اللغوية وعلم اللهجات، وهذا أمر واضح، لكن إذا جمعنا أدوار الاثنوغرافيا اللغوية؛ ونقول الاثنوغرافيا اللغوية دلالة على العمل من داخل اللهجة إلى خارجها، فسنجد أن تلك الأدوار التاريخية والاجتماعية والثقافية والجغرافية والاثنية، تعمل وفق وظيفة تحتويها جميعاً وهي الوظيفة البنيوية، فالعمل الوصفي الذي تقوم به الاثنوغرافيا اللغوية، إنما هو تعقب وتحليل وتفسير العلاقات بين عناصر اللهجة إثنولوجيًا، ما يدعم المقارنة اللغوية، فهدف علم اللهجات هو تفسير غموض وتساؤلات بديهية، ماهي خصائص اللهجة؟ لماذا هذه اللهجة بالذات في هذا المكان وهذا الزمان وهذا المجتمع بالذات؟ كيف جاءت وكيف تكونت؟ ماهي أهم عوامل تطورها زمانياً؟

خاتمة

نستنتج مما سبق جملة من النقاط المهمة التي ينبغي مراعاتها في العمل الميداني وهي:

- يوجد فرق واضح بين علم الجغرافيا اللغوية واللسانيات الجغرافية، هذا الفرق يتضح من خلال أسس وأهداف كل علم منهما، والذي ينبغي على اللغويين مراعاته كثيرا.
- علم الجغرافيا اللغوية هو منهج وآلية إجرائية بالنسبة لعلم اللهجات أكثر منه علما مستقلا بذاته.
- لا ينفصل علم الاثنولوجيا عن اللسانيات التطبيقية، ولا تنفصل اللسانيات التطبيقية عن علم اللغة الاجتماعي، ويستفيد علم اللهجات كثيرا من الدرس الاثنولوجي.
- تتخذ الاثنوغرافيا اللغوية مجموعة من الأدوار داخل العمل اللساني المتخصص باللهجات، وفق البعد الاجتماعي، والتاريخي والثقافي والاثني.
- يستعمل الباحث اللساني الاثنوغرافيا داخل اللغة لتكون مقارنته نسقيّة، ولا تكون سياقية خارجية فتخرج عن علم اللسانيات تماما إلى علم الاجتماع.
- يجب التنظير لما يجمع اللسانيات الاثنية وعلم اللهجات، والاثنولوجيا اللغوية، من خلال العمل ميدانيا والبحث عن نظرية لكل شيء، تسهل المقارنات اللغوية، وتجمع كل التصورات العلمية للتطبيق اللغوي.

قائمة الهوامش:

- 1_ باي ماريو، أسس علم اللغة، تر: أحمد مختار عمر، ط8، عالم الكتب، مصر، 1993، ص: 134.
- 2_ مرداسي الجودي، اللسانيات الجغرافية وأثرها في توجيه دلالة الكلمات القرآنية، مجلة الأثر، ع22، الجزائر، 2015، ص: 26.
- 3_ باي ماريو، مصدر سابق، ص: 217.
- 4_ مرداسي الجودي، مرجع سابق، ص: 27.

5_ Raven. I, Mc David. JR, Raymond. K, sociolinguistics and Linguistic geography, K JS 92, Kensas Journal of Sociology, USA, 1973, P: 139.

6_ نحر هادي، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ط1، مكتبة لسان العرب، 1988، ص: 24.

7_ المرجع نفسه، ص: 25.

8_ معاذ مها محمد فوزي، الأنثروبولوجيا اللغوية، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2009، ص: 123.

9_ باي ماريو، مصدر سابق، ص: 69.

10_ لومبارك جاك، مدخل إلى الأنثولوجيا، تر: حسن قبيسي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 1997، ص: 13.

11_ بونت بيار، إيزار ميشال وآخرون، معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، تر: مصباح الصمد، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، لبنان، 2011، ص: 78.

12_ لومبارك جاك، مصدر سابق، ص: 16.

13_ معاذ مها محمد فوزي، مرجع سابق، ص: 152.

14_ بونت بيار، إيزار ميشال وآخرون، مصدر سابق، ص: 25.

15_ المصدر نفسه، ص: 29.

16_ المصدر نفسه، ص: 33.

17_ المصدر نفسه، ص: 45.

18_ دي سوسير فيردينان، علم اللغة العام، تر: يوثيل يوسف عزيز، ط3، دار آفاق عربية، العراق، 1985، ص: 55.

19_ كريم محمد رضا، المقتضب في لهجات العرب، جامعة الأزهر، مصر، 1996، ص: 55.

قائمة المصادر والمراجع:

- باي ماريو، أسس علم اللغة، تر: أحمد مختار عمر، ط8، عالم الكتب، مصر، 1993.
- بونت ييار، إيزار ميشال وآخرون، معجم الاثنولوجيا والانثروبولوجيا، تر: مصباح الصمد، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2011.
- دي سوسير فردينان، علم اللغة العام، تر: يوثيل يوسف عزيز، ط3، دار آفاق عربية، العراق، 1985.
- كرتيم محمد رضا، المقتضب في لهجات العرب، جامعة الأزهر، مصر، 1996.
- لومبار جاك، مدخل إلى الاثنولوجيا، تر: حسن قبيسي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 1997.
- مرداسي الجودي، اللسانيات الجغرافية وأثرها في توجيه دلالة الكلمات القرآنية، مجلة الأثر، ع22، الجزائر، 2015.
- معاذ مها محمد فوزي، الأنثروبولوجيا اللغوية، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2009.
- نهر هادي، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ط1، مكتبة لسان العرب، 1988.
- Raven. I, Mc David. JR, Raymond. K, sociolinguistics and Linguistic geography, K JS 92, Kensas Journal of Sociology, USA, 1973.

صورة المرأة في كتابة الرجل

سيدة المقام، ذاكرة الماء، ومملكة الفراشة لواسيني الأعرج أنموذجا.

The Image of the Woman in Men's Writings : Lady of the Tomb, Memory of Water, Kingdom of the Butterfly : By Wassini Laaredj.

أ. سماحي هاجر، طالبة دكتوراه، جامعة طاهري محمد بشار، الجزائر
أ.د كوارى مبروك، أستاذ التعليم العالي، جامعة طاهري محمد بشار، الجزائر

ملخص:

منذ الأزل، كانت المرأة موضوعا غريبا بالنسبة للرجل، يصعب فهمها أو استقراء أفكارها أو التنبؤ بفعالها وردّه، ومع ذلك، ظلّت في عُرف كثير من الفلاسفة، الأدباء، الفنانين، والرسميين مضطربة ما بين صورة الملاك الجميل والشيطان الرّجيم الذي يجلب الفتنة والدمار، لتتجاوز هذه الصورة النمطية العامة وتتعدّد النظرة إليها في إبداع الروائيين بخاصة، فقد حفلت كتابات واسيني الأعرج بنصيب وافر بحضورها واقتحامها لسرده عبر أكثر من نص روائي، ولج فيه أغوارها، وسبر أعماقها، ووصف دقائق خلجاتها... ليبقى التساؤل قائما: كيف تجسدت صورتها في كتابة الرجل كواسيني الأعرج؟

الكلمات المفتاحية: صورة، المرأة، الرجل، الكتابة، سيدة المقام، ذاكرة الماء، مملكة الفراشة.

Abstract :

From time immemorial, women were a strange subject for men, difficult to understand or to extrapolate their ideas or to predict their actions and responses. However, in the tradition of many philosophers, writers, artists, and painters, the confusion of her image as the beautiful angel or the satanic devil that brings sedition and destruction has gone beyond these stereotypes in the creativity of novelists in particular. Among these, the Algerian novelist Wassini Laaredj, who celebrates the woman and her abundant presence in his works, exploring her depth and describing her subtle feelings. Consequently, this paper examines how women are perceived in the works of Wassini Laaredj.

Key words : image, woman, man, writing, « Lady of the Tomb », « Memory of Water », « Kingdom of the Butterfly ».

مقدمة:

إن أقرنا بفوارق الكتابة بين الرجل والمرأة واختلاف أسلوبهما وطرحهما، وأنّ هناك أدبا نسويًا غير الأدب الذكوري، تكون (الكتابة/الأصل) فيه كما يذهب إلى ذلك الغدامي هي الرجل و(الحكي/الفرع) هو الأنثى (1)، وأنّ الكتابة النسوية-في الغالب الأعم-هي «ثورة وتمرد على مظاهر التهميش التي طاوَلها جسدا وروحا، ذلك أنّ المتأمل للمشهد الإبداعي النسائي، يجد هذا الأثر العنيف للمغامرة والثورة، يتدبّر من صراع الذات مع ذاتها، ليتحوّل إلى صراع مع العالم المحيط بها» (2)؛ مُثْلا بوجه مخصوص-هذا الصراع الخارجي-في أغلب النصوص السردية في "الرجل"، الذي تعتبره مصدر تسلّط يحدّ من حريتها، ومنع عنف يمارسه ضدها، وإن أجمعت أغلب كتاباتهنّ على إدانته كونه قهراً جسدا وروحا، ومحامته ومساءلته، فإنّ هذه الدراسة، تسعى إلى الكشف عن ملامح وبناء صورة المرأة انطلاقا من الرؤية/اللغة الذكورية التي تتكلم بلسانها، فكيف تمّ رسمها؟ وهل وُفق المبدع في التعبير عن هواجسها و كوامنها؟ بمعنى آخر، هل استطاع المبدع النفاذ والغوص في أعماق الذات النسوية واستقراؤها والتعبير عنها كما فعلت هي في إبداعها الموجه له حين صورته حاملا لكلّ معاني القوة والبطش، الغطرسة والجفاء؟

قد لا يختلف اثنان، إن قلنا أنّ هناك كاتبات أبدعن في متوَعَن النصية الكتابة بضمير الرجل، كما هو الحال مع أحلام مستغانمي التي منّت على الصوت الذكوري سهولة البوح والكتابة (3)، وأنّ هناك من الرجال من خلّد نصه بضمير المرأة، كما فعل هاني الراهب في عمليه "خضراء كالمستنقعات، وخضراء كالحقول"، ونبيل سليمان في "سمر الليالي" (4)، هو أمر لا يدعو إلى الغرابة، ذلك أنّ حرية التعبير واختيار الضمير السردية هي من خصوصيات المبدع التي لا يحق لأيّ كان التدخل فيها أو محاسبته، خاصة في ظلّ الدراسات النقدية الحديثة التي حدّدت التعامل مع النص وتأويله في إطار النص فقط، إلى جانب هذا، ظهرت مؤلفات عُنيّت بجمع كلّ ما يتعلّق بالمرأة، استغفرت بإبداعها كتاب رجال كمثل: "أخبار النساء" لابن قيم الجوزية (5) ومؤلف "طبائع النساء- وما جاء فيها من عجائب وغرائب، وأخبار وأسرار" للفيقي أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي صاحب العقد الفريد (6) جامعة بذلك بين الخبر الذي يحتمل الحقيقة والزيادة، المتعة والطرافة الأدبية، كما برزت كتب جمعت أدبهنّ، كمثل: "أشعار النساء" لأبي عبد الله محمد بن عمران المزرباني (7)، و"نزهة الجلساء في أشعار النساء" للإمام جلال الدين السيوطي (8)، وأخرى حفظت كلّ مؤلفاتهنّ نحو: "المؤلفات من النساء ومؤلفاتهنّ في التاريخ الإسلامي" لمحمد خير رمضان يوسف (9)، بينما اتجهت أخرى للاهتمام بما تعلق بها في جانب الدين على شاكلة: "جامع أخبار النساء من سير أعلام النبلاء" الذي جمعه وحققه وعلّق عليه أبو عبد الرحمن خالد بن حسين بن حسين بن عبد الرحمن (10)، والآخر المعنون ب: "أدب النساء الموسوم بالغاية والنهاية" لعبد الملك بن حبيب (11)، وغيرها الكثير، ولما كانت صورة المرأة انطلاقا من كتابة الرجل محور البحث، لنا أن نقدم لمحة عن أهمّ ما جاء في هذا المجال:

أ) حول كتابة الرجل عن المرأة:

حظيت تيمة "المرأة" بمكانة مميّزة في الأدب العربي؛ فلم تخل قصيدة من قصائد الجاهلية بباب أو محور يتغنّى فيها الشعراء بمحبتهم، ويعدّدون خصالها وحسناتها، أو يبيكون ديارها، لتصبح هذه الظاهرة "الغزل" دأب كلّ الشعراء اللاحقين، ليخلّد تاريخ الأدب أسماء كثيرة هامت ذوبانا في محبّتها، راسما بذلك حكايات عشاق غالبا ما كانت النهاية الدرامية مآلهم، وفي هذا يرى-محمد حسن عبد الله- أنّ علاقة العربيّ خاصة في فترة الجاهلية بالمرأة كانت ضمن حدود

الأعراف القبلية المتعارف عليها، والتي لا يمكن الخروج عنها، إلا أنّ هذا لم يمنع من تلبية النفس لاستجابات الصباية والشوق، فانحصرت بذلك العلاقة بينهما ضمن العفة والتهتك (12)، وبذا، فهي في مجمل أشعاره « لا تقدم المرأة أكثر من كونها كيانا بيولوجيا.. ساكنا، وضعيفا، وعاطفيا» (13)، إلى جانب هذا، جمع هذا العصر بين ظاهرتين متناقضتين؛ فكما كانت ظاهرة التغزل بالمرأة، كانت هناك أيضا ظاهرة وأد البنات، التي جاء الإسلام ليحرمها، ويهدّب العلاقات بين الرجل والمرأة، ويبيّن حقوق كلّ منهما وواجباته، وبذلك لحفظت مكانتها، وترسخت معالم تواجدها، فصارت معادلا ثانيا للحياة، بعد أن كانت عنوانا للفناء والموت والظلاميّة.

كما شهدت نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بدعوة من محمد عبده وتلميذه قاسم أمين، حركات تحررية نسوية تطالب بالمساواة بين الرجل والمرأة في التعليم، والحقوق والواجبات، فلم تعد بذلك المرأة موضوعا يُغنى به، أو كائنا يُنحّب الأولاد فقط، بل صارت فاعلا مؤثرا في المجتمع، فبرزت نسوة كثر وقفن في مجابهة الرجل في مختلف مجالات الحياة؛ في السياسة والفكر، الفنّ والأدب، كمثل: لبيبة هاشم، ملك حفني ناصف، عائشة التيمورية، هدى شعراوي، مي زيادة، ومفيدة عبد الرحمن، فتوى طوقان، نازك الملائكة... وغيرهنّ (14)، إلا أنّ هذا لم يمنع كما تذهب إلى ذلك فوزية العشماوي، من خلال استقراءها لصورة المرأة قبل أدب نجيب محفوظ وبعده، من تصويرها في أغلب الإنتاج الأدبي العربيّ بصفة عامّة بصيغة المفعول لا الفاعل، واعتبارها منبعا للعواطف النبيلة أو الخبيثة دون أن يكون لها في ذلك كيان مستقل، وهو ما دفع بالمبدعين إلى استدعاء شخصيات نسوية من الأقليات غير المسلمة المتواجدة في المجتمع المصريّ، حتّى لا يتمّ تصويرها وفق بعد يتجاوز أو يتنافى مع الأعراف الإسلامية والأخلاقية، ليخرق محمد حسين هيكل في عمله "زينب 1914" هذه القاعدة، ويوظف بطلتيه "زينب وعزيرة" من فئة الديانة الإسلامية، لتمثل قلب النموذج/ الشارع المصريّ (الفاحة والأرستقراطية)، فانحصرت بذلك صورتها في المرأة الخاضعة لسلطة العائلة (15).

تضيف ذات الكاتبة، أنّ الروائيين بعد "محمد حسين هيكل" قد وظفوا شخصيات نسوية اتسمت بالضعف والخضوع للرجل الذي يحميها أو يستغلها، ليكون "العقاد" قد أعلن في روايته الوحيدة "سارة 1938" "العداء ضدّ المرأة، فصورها حاملة لكلّ صفات المكر، الخداع، والخيانة، فتصبح بذلك هذه الشخصية المتحررة حتّى ذاك الحين في المجتمع المصريّ، هي الشخصية المفضلة عند الكتاب اللاحقين كإحسان عبد القدوس مثلا، لتتوصل إلى أنّ صورة المرأة لم تعكس الواقع الاجتماعي الذي كانت تعيشه العربيّة المصريّة في النصف الأول من القرن العشرين، وقاربت الواقع المعيش مع أعمال نجيب محفوظ الروائية (16).

يرى المناصرة أنّ المرأة في مجمل الكتابة الذكورية تبقى رهينة الواقع المستلبد لها، وإن حصل العكس، فهذا لا يكون إلا بقدر انزياح من الفعل الكتابي إلى الفعل التخيليّ الذي تفرضه عملية الإبداع، فلا مناص إذا، من أن تكون صورة المرأة المستضعفة هي المسيطرة في الفكر والإبداع كما في الواقع المعيش، يقول: «هي صورة لم تتجاوز الصور العامّة الشائعة في الواقع المستلبد للمرأة، إلا بقدر انزياح الكتابة من الواقعي إلى التمثيل أو التخيل، لتغلو المسافة شاسعة بين المرأة المستلبد في الواقع والمرأة المثالي في الإبداع، إذ الفارق هاوية بلا قرار بين أن تكون المرأة موعودة، وفي الوقت نفسه معبودة ومعشوقة» (17)، وفي هذا، يرى الغدامي أنّ الرجل حينما يستلبد المرأة فلاّته يخشى من استلابها له، أو أن يقع فريسة له، ويرجع ذلك للثقافة الفحولية التي يستند عليها، من هنا، وجب السيطرة عليها أولا قبل أن يصير مُسيطرًا عليه (18)،

لتنحصر صورتها في: «الأنثى المحلومة جنسيا والحرمة المقموعة، المرأة الجسد بالنسبة للرجل، المرأة الرمز لغير جنسها، المرأة الأم المثالية، محدودية المرأة المثقفة / الإنسان» (19)، وإذا كانت هذه صورة المرأة في مجمل الإنتاج الأدبي العربي، فكيف صورها واسيني الأعرج في أعماله: سيدة المقام، ذاكرة الماء، ومملكة الفراشة؟

ب) أنماط المرأة في كتابة الرجل: "واسيني الأعرج":

تحتل "المرأة" كموضوع أو كشخصية في النص الروائي لواسيني الأعرج مكانة مهمة؛ إذ لا يكاد يخلو عمل من أن تكون فيه صاحبة السرد وتوجيهه، أو فاعلا مؤثرا في مسار الأحداث، إلى جانب استفرادها بعنوانين بعض رواياته، وقد سُئل الأعرج في محاورات كثيرة عن سرّ هذا الحضور الكثيف لها في أغلب نصوصه مجيباً أن «...» (موقع المرأة في حياتي لا حدود له، يبدأ من صورة أمي التي قاومت الفقر بعد استشهاد الوالد وظلّت وقيةً لمثل عملت كلّ حياتها على تحقيقه: تعليم أولادها، ومن صورة أخواني وبنات خالاتي، فقد كبرت في مجتمع نسائي لا يمكنني الفكك منه، أحببت المرأة من هذا الموقع، وهي من يحسني أيّ مازلت حيّاً، أنا طبعاً ضدّ حالات التقديس، ولكي أقول إنّ المرأة هي الضرورة الأولى للحياة، مثل الهواء...» (20)، فكما كانت لهذه الخلفية الاجتماعية تأثيراً في المبدع وكتابات، التي استلزمت معاشته لنسوة مختلفات في الطبع والتفكير، كان الأمر انعكاساً آلياً وطبيعياً في نصوصه السردية، إذ اختلفت شخصيات من نصّ لآخر على النحو التالي:

1_ المرأة المثقفة / الرمز:

هي الشخصية التي انتصرت لها معظم نصوص واسيني الأعرج الروائية، تتسمّ عن باقي شخصيات المتن الحكائي بمستوى ثقافي، ونقصد بالبعد الثقافي كلّ ما تحمله لفظة "ثقافت" -حسب رياض وتار- من الناحية الوظيفية له الانغماس بمحوم المجتمع والالتزام بقضاياها (21)، فهو إذاً كل «من تشغله قضية الحقوق والحريات، أو تمهّ سياسة الحقيقة، أو يلتزم الدفاع عن القيم الثقافية، المجتمعية أو الكونية، بفكره وسجلاته، أو بكتابات ومواقفه» (22)، إضافة لهذا، كان "التمرد" من أهمّ الصفات التي تميّزت بها، حيث نجدها تعيش الأحداث المحيطة بها بتوتر وقلق مستمرين، ناقمة حالة البلد التي تعرف فوضى واضطراباً أمنيين، لهذا، كثيراً ما تترك للفعل المقاوم لتسلط الآخر مهما كان انتماءه (سلطة، متطرف، أب، زوج، أخ،... الخ) بكلّ إصرار وحزم، كما تتخذ أغلب هذه الشخصيات فتناً من الفنون الجميلة (رقص، عزف، كتابة، غناء، أداء مسرحي... الخ) كوسيلة لمحاربة الفكر المتحجر الذي تراه يقود البلد "كحالة ثقافية" نحو الهاوية والانغلاق من جهة، وكتعبير وتفريغ عن ما تعيشه من جهة ثانية.

يقدم الأعرج صورة عامة عن وضعية المرأة داخل المجتمع في عمله "سيدة المقام" عبر لسان بطلته "مریم" حين يعتبرها « المرأة في القانون نصف إنسان وهي قاصر من حيث تعريفها...» (23)، حيث ينمّ هذا الملفوظ عن شعور الشخصية بالعجز واللاجدوى، الاستياء والتقهقر من ضياع حقوق المرأة كونها (نصف إنسان)، وما زاد الطين بلّة الاختلالات الأمنية التي تعيشها البلاد، وهو ما شكّل حاجزاً أمام مطالبهنّ بالمساواة في الحقوق والواجبات، إذ كانت الفتاوى تصدر كلّ يوم بهيئة وشكل، ما أفضى إلى مزيد من تقليص لحرياتهنّ أو التعبير عن أفكارهنّ وممارساتهنّ. إلى جانب هذا، عمد المبدع على تصوير معاناة المرأة خاصة حين تعلق الأمر بزواجها، فهذه هي ذي بطلة -سيدة المقام- تعيش صراعاً حاداً ما بين المحيط الخارجي الذي يقيد كلّ شيء ويسعى لمنعها من الرقص الذي تعدّه المتنفس الوحيد

لها، أو استهزائه منها من خلال عبارات تهجين تطل مسمعها في الشارع، وما بين جدران بيتها خاصة مع نظرات والدها/عمّها "سي العباس" التي ترفض تواجدها بالبيت، ليكون القرار المتسرع بالزواج ومن ثمّ فالطلاق بعد معاناة وصراع حادّين مع زوجها، لتكتشف أنّ مشروع الزواج الذي اعتبرته وسيلتها في "التحرّر"، لم يكن سوى سحنا ثانياً أكثر تشدداً وتقييداً لها، ذلك أنّها في عرف الفكر الجديد الذي انتشر في المدينة تطلّ هي الفتنة أو "الشیطان الرحيم" الذي يجب صدّه وردعه بكلّ السبل والوسائل، تقول: «أليس الزواج في هذا الوطن السعيد، شكلاً من أشكال إفلاس الذات؟ الأشياء تتعفن مولدة إجابات غير مقنعة، الرجل يركض وراء أنثاه في أغلب الأحيان ليس حباً، ولكن ليفرغ فيها جحيمة وكتبته (...) وبعد سنة أخرى يبدأ بحثه المحموم عن امرأة أخرى تكمل دينه وشهوته التي لا تكتمل إلا بالنساء اللواتي يصدر يومياً صدهنّ الفتاوى في المساجد والساحات العمومية، هي الشيطان الرحيم وهو ملاك الرحمن الرحيم» (24)، لتتواصل الأحداث مجسّدة تعرض البطلة لقهر جسديّ وعنف لفظيّ من قبل زوجها، ما دفع بها إلى مقاومته ورفضه، وهو ما يحيل لدى القارئ من أنّ المبدع ركّز على أنّ تركيز على تدعيم صورة الاختلاف في المستوى الثقافي إن تفكيراً أو على المستوى التعليمي بين الشخصيتين (البطلة وزوجها) والذي أدّى بهما إلى عيش صراع عنيف فكانت النتيجة افتراقهما.

لم يكتف المبدع بذلك؛ بل جسّد هذا الاختلاف الثقافي أيضاً بين البطلة والآخر المتطرف من خلال صراعهما حول غلق قاعة الرقص وإسكان منكوبي زلزال العاصمة فيها، حيث تتعرض الشخصية المثقفة للتضييق والخنق، وتتلقى مختلف الشتائم والإهانات، هو ما وتّر البطلة وزاد من انفعالها وحزنها على ضياع الهوية الثقافية للبلاد، لتسقط في الأخير تحت وقع إغفاءات الموت الهادئ وسط ضجيج وضباب مظلم يلفّ مدينة تبحث عن بصيص نور قد يستغرق زمناً حتى ينقشع، فيلج جانب شخصية "مریم" نلني كذلك الشخصية الأجنبية الروسية "أناطوليا" معلمة الرقص والشاعرة صديقة بطلي الرواية تتعرضان لتهديد شديد، فتضطر الأولى إلى مغادرة البلاد، والثانية إلى التوقف عن الكتابة إجبارياً، من هنا، كلّما زادت الهوة اتساعاً خاصة على مستوى "الأفكار" بين أبناء البلد الواحد، كلّما زاد عمق المشاكل فيها، وهو ما حاول المبدع إيصاله للقارئ، حيث تفاعل مع هذه الشخصيات وشاركها شعورها بالغصة والاختناق، وقد أحسن الأعرج حين اختار معجماً لغوياً قوياً وموحياً، وصف فيه مقاومة البطلة وحزنها وحسرتها على التصحر الثقافي للبلاد وانهايارها في الأخير، يقول واصفاً هذا الصراع الذي دار بين مریم وأصحاب اللّحي: «(...) شكون أنتم يرحم والدیک؟ من أعطاکم هذا الحق؟ من سلّم لکم مفاتيح الصلاة؟

__ يا أمة الله نحن نسیر وفق القانون، المفتاح أخذناه من الإدارة، لم نكسر الأبواب.

__ هذه الصلاة ملك للطلبة، والإدارة ما عندها حق، أيّ حق؟

تراجع الملتحي إلى الورا تحت صراخ مریم، بعد لحظات قليلة كان طاقم البلدية كله في عين المكان، تدخل أحدهم كان يلبس عباءة فضفاضة ونعلاً طاطياً:

— روعي يا حرمة، روعي لبيتك، الله يردك لطريق الخير والصواب (...) لا تريد أن تصدق ما كان يحدث، لقد كان المشهد بدائيا ومؤذيا، لدرجة أن شيئا ما في حلقها ظل جامدا كالحجرة، ربّما كان صرخة ماتت قبل الخروج، ربّما كان دمة تحجرت في العين» (25).

لم تغب هذه الصورة المتمردة والمقاومة عن "ملكة الفراشة"؛ إذ تبرز شخصية "ياما" منذ طفولتها شبت على التمرد ضدّ من يوقف جموحها في تعلم العزف على "الكلارينات"، إذ تحدّت أستاذ العزف الذي نصحها بتجنب العزف عليها والتركيز على العود أو الطبله مثلا، لكنّها أصرت ورفضت التحدي متمسكة بممارسة هوايتها على الآلة الموسيقية التي تحبّها هي، لأنّها ببساطة « كانت وجداني العميق ووسيلتي الانتقامية من الجلافة والموت ومن أستاذ اللغة العربية» (26)، إضافة لهذا، يبرز مدى تحديها بوضوح في ذهابها لحضور جنازة والدها الذي قتلته رصاصة أياد مجهولة في الرأس، لا لسبب سوى لأنّه رفض الدخول في لعبة القتل، وصار يعلم عنهم أكثر ممّا يجب، حيث ترتدي البطلة جلابية وشالا طوارقيا وتمشي وراء الجنازة دون اكتراث لأوامر شيخ المنطقة (27)، ليكون هذا الفعل إعلانا لثورة البطلة ومجاهدتها للقتلة وانتصارا لرغبتها في أن يكون مشهد الجنازة كما تشتهي هي لا هم، إلى جانب إصرارها على فتح الصيدلية رغم كل المصاعب التي واجهتها، إذ كانت- هذه الصيدلية- نموذجا للحياة بالنسبة للكثيرين من المرضى والتي يحاول الآخر دحرها والقضاء عليها، وفي موقع غير بعيد، يصور المبدع البطلة وبكلّ إصرار وتحت وقع الظروف الأمنية المتدهورة وهي تقطع جسر المدينة الشماليّ متوجهة نحو كاتدرائية الأمّ الجبلية مريم، ذلك أنّ من يقطعه فاحتمال نجاته أو عودته سالما تبقى ضئيلة جدّا، لما يلقه من مخاطر، وهنا، تتمظهر شجاعة كبيرة - اتصفت بها- ويقين وتمسك بالحياة رغم كلّ التوترات، يقول: « رشقات الرصاص لم تخفني لأنّي كنت أتبع حواسي التي تقودني نحو الحياة، أصبحت مؤمنة أو عليّ فعل ذلك بأنّ الحرب الأهلية انتهت (...) أدرك ذلك، ولكّني أحتاج إلى أن أؤمن بأنّ حياة نركض نحوها باستماتة، ستصاع لنا يوما ما، ربّما كنت في حاجة إلى الإيمان بهذا لكي أستمّر في الحياة، لكي لا أخاف» (28).

الجدير بالذكر، أنّ هذه الشخصيات خاصة في سيدة المقام وذاكرة الماء مع شخصيتي "مريم" لم يكن اختيارها اعتباطيا أو دون دراسة مسبقة، بل استعملهما المبدع كرمز في متنه النصّي، فمريم لم تكن مجرد كائن من ورق يقاوم ويدافع عن مبادئه وآرائه لمجرد المقاومة وحسب، بل كانت الوطن في حدّ ذاته، ذاك الذي بكى وصرخ حين أغلقت الدور الثقافية من مسرح وسينما، وقاوم القتل بقلمه وكتاباتاته حتّى آخر نفس، وتمرد ليس حبّا في التمرد، بل دفاعا عن قيم ومبادئ متأصلة في ذات الشخصية التي تغار على وطنها وهويته الثقافية، ورحل بحدوء حين أدرك أنّ مهمّته -خاصة وهي نموذج الشخصية المثقفة- تبدو صعبة إن لم نقل مستحيلة في مواجهة أفكار الطرف الآخر وتسلطه، ليتجاوز المبدع فكرة الوطن ويجعلها "التراث" بكلّ كيانه ومقوماته حين تماهت الشخصية مع شهرزاد أثناء أدائها لعرض باليه شهرزاد لرمسكي كورساكوف، وعليه، قاومت هذه الشخصيات وانتصرت لأفكارها ومبادئها معلنة بذلك شخصية مثقفة تتسم بمواجهة الأوضاع الاجتماعية أو الفكرية، لتكون العنوان العريض الذي يمثل رغبتها في الوطن المزدهر والأمن، المليء بالثقافة والشعور بالحرية في التعبير عن أفكارها وممارساتها، هكذا إذا، بنى الأعرج شخصياته المثقفة لتكون جسر تواصل بينه وبين قرائه، يتأثرون معها ويشاركونها أفكارها، وينتصرون لأفعالها ومبادئها وقيمها التي هي بمنظور أبعد أفكار الكاتب ورسالاته.

2_ المرأة المنهزمة، المستسلمة:

من الناحية البنائية تبدو هذه الشخصية عكس النموذج الخاص بالمتقنة خاصة في جانب "التمرد والدفاع عن الأفكار"؛ يتجلى هذا النموذج في صورة "الأم"، إذ تبدو ملامح انهماكها في خضوعها التام والمطلق في تقبل آراء وأفكار الآخرين، وعدم إسماع صوتها أو إبداء رأيها، فهي بذلك تعيش المأساة والمعاناة في صمت مرير، يتبدى هذا مع شخصية الأم في "سيدة المقام"، إذ تعيش المعاناة خاصة بعد وفاة زوجها (سي لحسن)، لتجبر على الزواج من شقيقه، ورغم أن داخل الشخصية يرفض ذلك بشدة إلا أنها ترضخ لصوت والدتها زوجها المتوفى (لاله حليلة) دون أن يكون هناك شرح أو اعتراض من قبلها حول الأمر، ولنا التمثيل بهذا المقطع الذي يبرز خضوعها واستسلامها، يقول: «تبيكين؟ لا يلاله، دخان الحطب يقتل ويعمي العينين.

شوفي يا بنتي، تزوجي وعفك من وجع الراس..

لكن يا لاله حلومة...

هذا مقدورك وزهرك، ادعي الله بالتسخير» (29)، فمن خلال هذا الملفوظ السردى يلاحظ القارئ عجز الشخصية إذ تخفي حزنها خلف الدخان، وتكتفي في اعتراضها بلفظة (ولكن....) التي يعقبها تردد وصمت، حزن وحيرة ومصير مجهول.

مع ذلك، وإن احتفظت الشخصية بهذه السمة عبر صفحات النص الروائي، إلا أن هناك محطات اكتشف القارئ من خلالها تغييراً في مسارها البنائي المنهزم، فهامي ذي تنتفض ضد زوجها الذي كانت ولفترة غير قصيرة تحت سيطرته المطلقة، فنجدها تعارض أفكاره وتعاتبه في تلبسه لمبادئ وطقوس غريبة عن المدينة وعن شخصه، بل وتتحداه في تقسيم البيت إلى نصفين والتخلي عنه وتركه وحيداً إن استلزم الأمر ذلك (30)، ومرد هذا التغيير يرجع إلى أن الشخصية إلى جانب نموها وتكوينها السردى المطرد على مستوى بناء الأحداث قد تطورت وتفاعلت مع المعطيات الجديدة، فمن المنطقي أن يضفي عليها المبدع هذه الصفة الانتقالية، فقد تألفت مع زوجها من ناحية، وتغيرت الظروف المحيطة بهم من ناحية ثانية.

علاوة على هذا، نجد شخصية الأم في مملكة الفراشة وإن كانت ذات مستوى تعليمي كونه امتنعت التدريس في أحد المدارس الابتدائية، إلا أنها تركن نحو الاستسلام لأفكارها التي أدت بها نحو الجنون فالموت إيماناً وتصديقاً بما حيث كانت مولعة ومتأثرة بما تأثر بداية بكتابات "فرجينيا وولف"، لتستغني عنها وتغيرها بإبداع "فيان بوريس" الذي تعتقد في أعماق نفسها أنها عشيقته التي كتب عنها وسافر معها، ومرد هذا التدهور النفسي المرتبك، والهشاشة الداخلية التي أصابت الشخصية يرجع إلى التوترات الأمنية الناجمة عن الحرب الصامتة، إذ انكفأت في بيتها مغلقة على نفسها ترى خيالات تركض في الأسطح ولا تعرف لها مصدراً أو سبباً، إلى جانب اعتقادها الراسخ بل والدماغ بأن زوجها قد خانها مع امرأة أخرى من اليابان وأنجب معها طفلة أخرى وهو ما لم تقبله، ليكون هذا الوضع النفسي المتوتر والمنهزم في ذات الوقت في معاشية الواقع وعدم الركون نحو الأوهام، وعدم امتلاكها دليلاً قطعياً على خيانة زوجها، ومقتله أمام بيته فيما بعد، هو ما دفع بها نحو الانغلاق على الكتب الروائية وبناء عالم لها مواز لهذه الأعمال، لتصير حياتها معقدة شيئاً فشيئاً، إلى أن تستسلم بوجود الكاتب "بوريس" حقيقة وتبني واقعها بالتعايش مع كتاباته، إذ كانت تنحدر نحو انقسام نهائي في

كما نجد أيضا شخصية مريم /الأم في ذاكرة الماء وإن كانت ذات مستوى تعليمي إلا أنها تفضل الهجرة نحو الخارج(فرنسا) برفقة ابنها ياسين، بدل البقاء في الوطن الذي يعيش هزات أمنية مضطربة، وبهذا، فهي تمنح نحو الاستسلام و اللامقاومة في مواجهة هذه الأوضاع أو معاشتها، ومرد ذلك يرجع إلى الصعوبات التي كان يعيشها المثقف من تهديدات واعتيالات فرضت عليها هذا السفر.

يتجلى هذا النموذج في شخصيتين متعارضتين، الأولى ممثلة في صورة "الأخت" (ماريا أو كوزيت) التي تتصف بالأنانية في مملكة الفراشة، بينما الثانية بالحسن المرهف مع الطفلة "ريما" في ذاكرة الماء، إذ تبدو شخصية الأخت للوهلة الأولى للقارئ شخصية مختلفة الطبائع والتفكير عن توأمتها "ياما"، يبدو هذا بوضوح لحظة صدامهما العنيف مع شقيقها(رايان) والذي كان يعيش جحيماً ما بين هستيريا المخدرات والتهم التي تحيط به كونه أحرق إسطنبول خيول أهم رجل في المدينة، ليفاجأ الجميع ذات يوم به وهو يحمل سكيناً حاداً ويضعه على رقبة شقيقته (ماريا) طالبا منها النقود تحت وقع التهديد، لتتعالى الصرخات في منزلهم، ما بين الأب وابنته اللذين رفضا مكوثه في البيت والأُم التي طالبت بموجب قبول شقيقته لطلب مسامحته، إلا أنّ هذه الأخيرة أصرّت:

« وaaaaaaaaaaaaاااااااااااااااااااااا... يا أنا؟ ياهذا المجرم؟

على النقيض من ذلك، يبني الأعرج صورة الطفلة (ربما) بكلّ حبّ ورهافة حسنّ مطلق، فلا يملك المتلقي إلاّ التعاطف معها والإعجاب بها، فعلى الرغم من صغر سنّها إلاّ أنّها تتعايش مع الاضطراب الأمميّ بل وتفضل البقاء مع والدها دون اكتراث لما قد يحصل لهما، وترفض بشدّة اللحاق بالوالدتها- في فرنسا- رغم إلحاحها المتكرر عليها، وعبر صفحات النصّ يجدها القارئ تهتمّ لوالدها كثيرا وتقلق عليه إن تأخر ولو للحظات، وتمسح بعينيها البريتين كلّ الطرقات قبل خروجه من المنزل وقبل عودته له، ولنا أن تمثل بهذا المقطع السرديّ الذي يدعم هذه الصورة، يقول: «...» ثمّ تخرج من جديد إلى الشرفة حتّى أوقف السيارة نهائيا فتركض عبر الدروج، تمسحها درجا، درجا بعينيها الحادثتين كعيني عصفور، تعرف جيدا الزوايا التي يمكن أن يختبيء فيها القتلة، تفتشها، تفتح الباب الذي يحمي حاسوب الكمبيوتر

والغاز والماء، تطمئن جيدا وتصل قبلي المدخل حتى قبل أن أضع الخطوة الأولى على الدرج، فترتمي على صدري، تتشعنق على رقبتي (...) تسبقني، تدق على الباب بطريقة معينة وبعدد محدد (...) وتبقى ربما عند الباب حتى يدخل الجميع نهائيا، ثم تغلقه بإحكام...» (33)، ليمظهر نموذج طفلة صغيرة ولكنها واعية لما هو أكبر منها، حيث تبدى ملامح شخصية محبة وحريصة على حماية من حولها وإن كانت هي أحوج لها، بل ومتحملة للمسؤولية بكل ثقلها، فكانت بحق نموذجا بريئا، جميلا، هادئا، مرهفا، وواعيا لما يجري حوله، كل هذا طوق المتلقي تجاهها وجذبه إليها، فلم يكن إلا أن انحاز لها مشاركا إياها لهواجسها وقلقها المستمرين، ومتعاطفا معها حزنا وشفقة خاصة حين قُتل صديق والدها الحميم الكاتب "يوسف" برصاصة غدر، والذي كان بالنسبة لها صديقا وفيا في زمن لا يؤمن، يُلاعِبها، يحكي لها الحكايات، ويرسم معها رسوما مضحكة، لتتكفى على كراستها متفوقة بالتدوين بدل الرسومات الطفولية والمليئة براءة وعفوية وألوانا أخبار الموت والقتلى، فتصير بذلك برعما ناضجا ومتفتحا قبل أوانه، يقول: «(...) حياة رسمتها كثيرا في كراستها المدرسية بألوان زاهية، لتركها فجأة وتنجه نحو كراسة ضخمة وتبدأ في تدوين الموت اليومي والقساوات المتوالية واغتيالات الأصدقاء الذين يحصدون يوميا برصاص القتلة» (34)، ورغم هذا، إلا أنها احتفظت بجانب من الشجاعة والصمود تجلى أكثر حين رغبت في وداع عمّتها الأخير مواجهة كل العراقيل في الحضور لجنائزها دون استسلام أو خضوع لأوامر الإمام (35).

بهذا، يكون الأعرج قد أحسن بناء شخصيتيه المتناقضتين (كوزيت الأنانية/ وربما الحساسية) بكل دقة وحسن توصيف، فكانتا نموذجين مختلفي الطباع والتفكير والأسلوب الحياتي، وبذلك، يكون المبدع ومن خلال رسمه لشخصياته يتكئ على طرف اللعبة السردية التي تشدّ القارئ نحو العمل الفني بكل إتقان ومهارة؛ إذ استند على نماذج شخصيات متغيرة البناء السردية والذي يستدعي منطقيا تعدّدا وتنوعا في تقديم الأحداث وتوجيه مسارها، وهو ما تفاعل معه القارئ عبر صفحات النص من خلال الإعجاب بشخصية الطفلة والنفور من شخصية كوزيت الأنانية.

4_ المرأة الساذجة/ الكادحة:

يتجلى هذا النموذج في شخصيتي (سيرين أو أم الخير) والتي تمثل "المرأة الساذجة" في مملكة الفراشة، بينما تبرز صورة "المرأة الكادحة" في نموذج (فاطمة) في ذاكرة الماء، إذ تبدو للقارئ الشخصية الأولى ومن السطور الأولى سطحية التفكير من خلال حوارها مع (ياما) حول شروطها التعجيزية التي لن تتنازل عنها مطلقا والتي يجب أن تتوفر في الشخص الذي يرغب في الزواج منها، يقول واصفا نمطية تفكيرها: «مشكلة سيرين الكبرى هي أنّ الكثيرين ممّن تقدموا لها عادوا خاسرين، عبثية شروطها حرمتها من زواج كانت تريده، إذا كان سنيا وغنيا فهو ليس مالِكيا، وإذا كان غنيا ميوله شيعة، طيب وجميل ولكن يكبرها بعشر سنوات، كلّ الصفات متوفرة لكنّ أمّه رومية، آخر واحد كادت تنقاد له كان مسلما ومالِكيا وحاجّا خمس مرات، لكنّه متزوج من تسع نساء، في عنقه أربع، مستعد أن يطلق واحدة ويتزوجها هي لكن عرفيا، أي بالفاتحة فقط، ويتركها في المدينة ليعود إلى صحرائه ونخيله وجماله، ويراه كَلْمًا وفد على العاصمة» (36)، فمن خلال هذا الملفوظ يلاحظ القارئ كيف أنّ هذه الشخصية التي ترغب بالزواج بشدة ومن خلال طريقة "تفكيرها" تصنع الحواجز أمام نفسها، إذ تربط بين الجانب الداخلي (الروحي/الدين) الذي أساءت

فهمه، أو أنّ فهمها غير عميق (سني وغني لكن ليس مالكيًا، غني مع ميول شيوعية...) مع متطلبات خارجية (غني، جميل، طيب،... الخ)، والتي لم تجتمع في الشخص الذي تريده، إضافة لهذا، دعم المبدع هذا التصور حين جعل لها ملائكة يزورونها ليلاً، وتحدث عنهم بكلّ قناعة ويقين مطلق بوجودهم والسعادة التي يجلبونها لها، داعية في ذلك (ياما) بالابتعاد عن كثرة القراءة للروايات والكتابات العالميين (غير مسلمين)، وتنكفي بقراءة القرآن حتّى يكون لها نصيب من ملائكتها (37)، وفي جانب آخر، تتأكد سذاجتها حين تقوم ببيع كلّ ما تملك من ذهب وفضة لها ولوالدتها لتكّلف نفسها عناء شراء تذكرة سفر للقاهرة من أجل حضور محاضرة لعائض القرني، كلّ هذا، يؤشر على أنّ هذه الشخصية وفهمها الخاطئ للدين وأوهامها بملائكتها جعلها تبدو مضطربة نوعاً ما، بعيدة عن الشخصية المتوازنة، ولعلّ مردّ ذلك يعود لتأثيرات وانعكاسات الحرب الصامتة على نفسية أبناء البلد.

أما النموذج الثاني، المرأة الكادحة، فمن أهمّ الملامح التي تميّز بها شخصية (فاطمة) أنّها مطلقة، تعمل جاهدة على توفير أحسن معيشة لعائلة كبيرة، ما بين أمّها العمياء، وابنتها، وأختين مطلقتين ماكثتين في البيت، وأخرى مقبلة على الزواج، إلى جانب ذلك، نجدها تهتمّ أيضاً بأسرة (ربما) ووالدها الأستاذ الجامعيّ، تميّز بنظرة حكيمة في مجابهة الحياة رغم المصاعب التي تمرّ بها، تمتلك فهماً عميقاً لما يجري في البلاد، كمثّل قولها: «(...) الفارق الوحيد بين الأمس واليوم، أنّهم انسحبوا قليلاً نحو الظلمة وتقاطعوا مع قتلة آخرين، ركبوا إيديولوجيا الوطنية التي تحولت في النهاية إلى فاشية وجدت ضالتها في فاشية أخرى هي الفاشية الدينية، يائسة ومع ذلك عليّ أن أعيش وأموت بحدّ أدنى من الكرامة» (38)، يضاف لهذا، رغم كلّ التوترات الأمنية التي تمرّ بها مدينتها إلّا أنّها تفضل بل وتصرّ على البقاء في الوطن وعدم الرحيل أو الهرب كما فعل الكثير، ولنا التمثيل بهذا الحوار الذي دار بينها وبين (سي الموج) الأستاذ الجامعي والد ربما، يقول: «...» واش تحبني ندير؟

— ولا شي، فقط انسي روحك شوي، أخرجني من هذه الدوائر المغلقة فهي قاتلة.

— هذا ما أفعله من حين لآخر.

— قصدي بدلي المكان، شوفي مكانا آخر.

— وين تحبني نروح؟ وفي هذه الظروف القاسية، كل من تروح عنده تضيف له مشكلاً وخوفاً (...).

— يا سيدي يبدو لي أنّه لا خيار، هنا يموت قاسي، مصيرنا صار ملتصقاً بهذه الأرض» (39).

وعليه، من خلال استعراض أهمّ ملامح الشخصيتين (الساذجة والكادحة) يتمظهر للقارئ مدى اختلاف تكوينيهما البنائي، إذ الأولى على حافة الجنون، مؤمنة بأوهامها وخيالاتها، بعيدة كلّ البعد عن فهم ما يدور حولها، تستند في تفسير أمور الحياة على فهم خاطئ للدين، بينما تكون الثانية نموذجاً واعياً، صبوراً، كادحاً في توفير لقمة العيش، ذات فهم وإدراك لما يحيط بها.

ج) صورة المرأة من خلال خطابها في النص:

كل من الشخصيات السّالفة الذكر تميّزت بلغة خاصة بها، إذ يلمح القارئ اختلافاً في لغاتها من شخصية لأخرى، وهو ما عكس على النص تنوعاً في الأداء/المستوى اللغويّ، الذي استلزم تغييراً في سرد الحدث من عمل لآخر، وبذلك

أضفى- هذا التنوع اللغوي- على النص بعدا جماليا وصبغة خاصة به من جهة، وعكس مشاعر الشخصية، ونظرتها، ورغباتها وما تطمح له من جهة ثانية، الأمر الذي سمح للمتلقي باكتشاف جانب آخر منها يسر أغوارها وأعماقها- عبر اللغة- وكذا التعرف على رسالة المبدع من جهة ثالثة، ولنا التمثيل:

تميّزت شخصية(ياما) في مملكة الفراشة بتعدد لغاتها داخل النص وهو ما عكس جوانب في بناء الشخصية؛ ما بين المتوجسة والخائفة، إذ عبّرت عن هذا الشعور في صفحات طالت النص، كمثل قولها: « لا شيء سوى الليل والسكينة وانطفاء أيّ نجم في السماء، هل هناك سماوات خاصة بالحروب الصامتة وأدخنة الموت اليومية؟ أعتقد ذلك، لأنّ بها رائحة الحرائق وطعم الرماد، سماؤنا القلقة لا تشبه أيّ سماء أخرى، جوفاء مثل لعبة انتزعت عيناها، خوف غريب يعتريني شبيه بخوف اليوم الآخر الذي تتسطح فيه الأشياء وتفقد كلّ ألوانها لتعود إلى تشكيلاتها الهلامية الأولى التي تشبه الماء في ليونته ولونه ورائحته»(40)، فمن خلال هذا المقطع السردّي ينجلي للقارئ مدى حيرة البطلة وتيهها عبر تساؤلها(هل هناك سماوات خاصة بالحروب الصامتة وأدخنة الموت اليومي؟) فبقدر ما هو تساؤل عابر في نفسية الشخصية ، بقدر ما هو انعكاس عميق لما يجالها، بل إنّ تساؤل باحث عن حنين الأوطان الآمنة، تلك التي لا تعرف غيوما أو رمادا، ولا تعبق تربتها بروائح الموت والدم، إنّها تساؤل يستشعر معنى الحرية بكلّ ما تحمله من معان، كما ينشد الهدوء والطمأنينة، وذاك ما تصبو له دواخلها وتتمناه بشدّة، لينعكس للمتلقي مدى الخناق والتضييق الذي تشعر به الشخصية في وطنها الذي صار غريبا عنها، ذاك الوطن الذي غطى عليه الليل المريب، والسكينة المخيفة، وخلت سماؤه من كلّ نجم مضيء، إلى جانب ذلك، هاهي تعبّر عن خوفها وقلقها الدائم من القادم المجهول من خلال الاستعانة بحقل دلالي يشي بسوداوية المشهد ويدعم في الآن نفسه ما تشعر به، من: (رائحة الحرائق/ طعم الرماد/ السماء القلقة/ الخوف/ تسطح الأشياء/ غياب الألوان..)، ومردّد ذلك يرجع لانعكاسات آثار الحرب الصامتة على نفسية الشخصيات التي بدأت تميل نحو الخوف المستمر واللاتوازن، وهو ما يحاول المبدع التركيز عليه في عمله هذا وإبراز مدى سلبية الفترة السابقة على اللاحقة، لتكون رسالته-حول آثار الحرب الأهلية أو قتال الإخوة- موجهة إلى صميم قلب القارئ الذي ما انفكّ تفاعلا مع الشخصية وما تمرّ به.

في جانب آخر، وظّف لغة يائسة مخمّمة تنبئ عن حالة الشخصية المتدهورة، يقول على لسان البطلة(ياما):« كان شيء ما في قلبي يحرقني، يحوّل كلّ شيء فيّ إلى رماد، كان شعوري بالهزيمة كبيرا ، صعب عليّ تحمل هذه الحقيقة القاسية(...) بكيّ طويلا في عزلي المرة، ولعنت فاوست لأنّه لم يساعدني في أيّ شيء، ثم لعنت الحرب التي تركت بصمتها وخوفها ونهايتها القاسية عليّ، قتلت والدي، وهزمت أمّي، وهجرت توأمي، نصفي، وأحرقت أخي، وطوّحت بي بقوة في عرض الحياة(...) ولكيّ كنت داخل ريح قاسية كانت تدفع بي نحو الثقب الأسود الذي يخترق الفضاء ولا أحد يعرف متى يبتلع كلّ شيء، كنت أقاوم، ولكن لم يكن لمقاومتي أيّ معنى كانت فقط تؤخر الوصول والتماهي مع الأسود»(41)، انطلاقا من هذا الملفوظ، يلاحظ القارئ كيف أنّ المبدع ركّز كثيرا أو انتقى كلماته بعناية بالغة، عبر اختياره لمعجم لغويّ كشف عن لغة البطلة التي تنحدر نحو الاستسلام، الانغلاق والتفوق على الذات، والشعور باليأس والوحدة، كما التيه والظلاميّة، مستخدما في ذلك العبارات التي تدل على ما تمرّ به

نفسيتها من هواجس، واضطرابات، وكثيرا من القلق، نحو: (قلبي/بحرقني/ رماد/ شعوري/الهزيمة كبير/ صعب علي/ بكيت/ عزلي المزة/ داخل ريح قاسية/ الثقب الأسود/ لم يكن لمقاومتي معنى)، لتتضح الصورة أو الدلالة الكلية لهذا المقطع في المعاناة التي تمرّ بها البطلة والتي أطلق عليها "الحقيقة القاسية" تلك الحقيقة التي اكتشفت فيها انحدار والدتها نحو الجنون الكلي، فكانت بمثابة الضربة الموجهة التي قسمتها في صميم قلبها، فمسحت عنه كل أمل ونور، أو حبّ في الحياة، والعطاء، والاستمرار، لتترك في زاوية مظلمة، باردة، منعزلة، كثيبة، ووحيدة (بكيت كثيرا في عزلي المزة) حيث أنّ لفظة المرارة التي اقترنت بالعزلة كانت أشدّ وطأ وتأثيرا وقوة في وصف هذا الشعور والتعبير عنه، ذلك أنّ عبارة العزلة لوحدها تحمل من المعاني القاسية والموحشة ما يغني في وصف حالة البطلة، فكيف إذا اجتمعت مع المرارة؟، ليكون مآلها البقاء بمفردها والمقاومة حتّى الرمح الأخير، فواقع الأمر يقول أن لا وجود لأب يستطيع احتواء هذه الآلام، ولا سند (الإخوة) لها يساعدها أو يرفع من معنوياتها المنهارة، لتسقط في دوامة المتاهات السوداء التي طوّحت بها في فضاء مجهول لا يعد بالكثير في ظلّ واقع مهزوز ومتوتر، يعصف بريح قاسية، عنيفة، لا تدري كيف مواجهتها أو النجاة منها سوى أنّها تؤخرها للالتحام والاندماج مع السواد والظلام، متذمرة كلّ التذمر من فاست والحرب الصامتة لكونهما السبب المباشر لمومها وأحزانها.

في موضع آخر، اعتمد المبدع على عنف اللغة لجسد مدى العنف الذي تعرضت له (مریم) أثناء خصامها مع زوجها، يقول: «...» (وبدل أن يحاول أن يفكر، كان قد سافر داخل الغيمة المظلمة، صفعني مرّة أخرى بكلّ قوّة حتّى تدرجت من أعلى السرير، صفعته أنا بدوري، احمرت عيني، ومن يومها كرهته نهائيا، كلّ شيء انكسر، صفعته بكلّ قوّة، لكنني على وجهي حتّى شعرت بعيني تنتفخان، في اللحظة نفسها جرحني من شعري مثلما يجزّ كيس زبالة، يرمى من الطّوابق العليا كما جرت العادة في مدينتنا، انفلت منه بعدما عضضته من يده، صرخ بأعلى صوته، سارعت إلى النّافذة، كانت التباين تضايقني، فتحت لوحاتها، فاندفعت إلى أنفي رائحة اللّيل والبحر وصرخت بأعلى صوتي: - وحقّ ربّي إذا لمستني سألقي بنفسي من هذا الشّباك، ورأس يما العريزة نديرها ونباصيك، جمد في مكانه التصق بالأرض التي كان يقف فوقها، كان يعرف أنّي مجنونة...) وقبل أن أرفع عيني وأعود للتهديد من جديد كان قد انقضّ عليّ مثل الوحش...» (42)، المتأمل لهذا المقطع يحسّ بإيقاع العنف بكلّ ما تحمله اللفظة من معان، ما بين التصوير الدقيق واللغة المعبر بها، إذ يتقدم هذا المشهد أمام عيني القارئ كجزء من فلم سينمائي، وذلك من خلال اعتناء المبدع برسم التفاصيل في الوصف، والسرد، وسرعة الحركة من الفعل وردّه، وتتابع الأحداث وتعاقبها، ومن ناحية ثانية، عبّر عن غياب الحوار البناء في حلّ المشاكل أو الخلافات بين الطرفين، وهو ما يؤكده حال لسانها حين تقول: (وبدل أن يحاول أن يفكر، كان قد سافر داخل الغيمة المظلمة)، التي تعكس بشكل مباشر حالة الغضب الشديدة التي انتابت زوجها والتي لم تعد تحتل أو تقبل أيّ جدال، ليؤول الخصام إلى إهانة وتبادل اللكمات والشتائم والتهديدات، وبهذا، شكّلت اللغة، هنا، عاملا حاسما ومهمّا في تقديم الحدث والإحاطة به، إذ من خلالها انتصر المبدع لفكرة الحوار ونبتذ العنف ضدّ المرأة، كما استطاع عبرها التأثير في المتلقي من خلال مشاركته لما مرّت به البطلة من آلام، حيث أدّت الألفاظ المنتقاة بعناية بالغة (صفعني/ بكلّ قوّة/ تدرجت/ احمرت/ عيني/ لكنني/ جرحني من شعري/ صرخ/ انقضّ / الوحش) ميدانا/ حقلا دلاليا لوصف مدى فداحة القهر الجسديّ الذي تعرضت له (مریم)، وفي جانب آخر، اقتحمت اللغة العامية النصّ بكلّ سلاسة وانسيابية متقنين، دون أن يكون هناك شرخ أو اهتزاز

في بناء لغته) وحقّ ربّي إذا لمستني سألقي بنفسي من الشباك، ورأس يما العزيرة نديرها ونباصيك) وهو ما حقق بعدا جماليا تبتدى أكثر في منح النص لهويته وإعطائه سمة أو صفة "الجزائرية" خاصة بالنسبة للقارئ غير الجزائري، ومن جهة أخرى، فإنّ حالة الغضب التي تملكّت الشخصية لا يُحسن التعبير عنها إلا بالعامية التي تعكس هذا الشعور أو حالة التأزم بنفس أقوى من الفصحى التي لو استخدمها المبدع في هذا الجزء لأبرزت تكلفا وصنعة وبعدا في تجسيد فعل المقاومة، إضافة لهذا، فقد انبرت روحا شجاعة للشخصية دفعت تحفيز المتلقي للتساؤل عن إمكانية إقدامها على إلقاء نفسها من على النافذة لو أتيحت لها الفرصة؟ ليكون المشهد رغم ما يحمله من عنف قد أثار انتباه القارئ وزاد من تشويقه للحدث ومتابعة تفاصيله عبر القراءة، خاصة حين ساقه المبدع على لسان بطلته في شكل سرد استرجاعي لماضيها، فكان بمثابة الحكاية التي تحتاح النص وتخرقه بكلّ عنف وجمالية في الآن نفسه (مشاهد ولغة).

غير بعيد عن لغة الشخصيات المسندة لها والتي عكست أفكارها وهواجسها - لا يكفي المقام هنا بإحاطتها كلّها - ، شكّل حضور اللغة الوصفية هو الآخر عاملا مهماً في تقديمه، إذ من خلاله تعرف القارئ على السمات الخارجية التي صبغها المبدع لهنّ، وبهذا، يكون التحام المظهر الخارجي/المعنوي للشخصية مع البناء الموضوعي/الداخلي لها يعطي للقارئ صورة كاملة وشاملة عنها وعن دورها في بناء النص وتوجيه رسالته، نحو: «ورثت كلّ صفات الهال من أمي والاستقامة والنية الطيبة من أبي (...). أبي كان يشبهني كثيرا، أو بالأحرى كنت أشبهه بقوة، أشعر بتقاطعات غريبة مع تفكيره» (43)، حيث يتقدم هذا الملفوظ واصفا البطلة (ياما) المتأثرة بشخصية والدها كثيرا، أو أنّ شخصية هذا الأخير تكتسحها بقوة، خاصة في طريقة التفكير، العمل، وحبّ الآخرين ومساعدتهم، وهو ما استشعره القارئ عبر صفحات النص، كما انعكس جانب من شخصيتها الذي يمكن وصفه بالجنون أو المتهور انجلى في الإدمان والانكباب على قراءة الروايات العالمية والتلبس بها، وإعطاء الشخصيات لأسماء أعلام أدبية فهي ترفض بشدّة المسلمات الجاهزة وتشكّ فيها حتّى لو تعلق الأمر بالاسم الذي يحمله كل قريب منها، فمثلا والدها الزبير أطلقت عليه زوربا، أو والدتها فريجا لتصير فيرجينيا... الخ، وكذا مجابهة الآخر كقطع جسر المدينة الشمالي، حضور جنازة والدها...، أو حين يصفها في مقام آخر بقوله: «الكثير من طباعي ليست جيّدة، الغيرة والرفرة، لا أحد يفهم ثوراتي مثل بابا زوربا الله يرحمه ويوسع عليه» (44)، حيث يتجلى هذا البعد في الشخصية بشكل واضح، ليكون من أهمّ سماتها التي بُنيت عليها في النص، ذلك أنّها في لحظة من لحظات جنونها - على سبيل التمثيل لا الحصر - أو غيرتها العمياء من صديقات فاوست الكثيرات في شبكة الفايكس بوك، اقتحمت بناية عمل إحداهنّ لتنقضّ عليها ضربا وتنهال عليها شتما وتهديدا، مكتشفة بعد خصام حادّ وطويل أنّها قريبة.

في مشهد آخر، يتقدم الوصف ليؤدي وظيفة جمالية تقذف المتلقي في عالم سحر العبارة والتعبير، آسرة إياه بين الإعجاب والانبهار، كقوله: «(...) شهرزاد.. يا ابنة الجرح المقيح في الصدر، يا ابنة القلب المدفون تحت ركام الخوف: هل يموت الإنسان باستسلام؟ (...) الموت عظيم عندما نختاره بعظمة لا أن يختارنا لحظة الانهيار والانهزام، والمقاومة وسط كلّ هذا أعظم (...) مريم يا زرقة المدن الساحلية المسروقة، وبنفسجة ظلال حقول الجنة وتفاحة المجانين (...) لتبدأ الحكاية الجديدة التي تولد من رحم الحكاية الميتة» (45)، لتغدو مريم/شهرزاد

هنا "الكلّ الملتحم"، فلم تعد مرتبطة بلحظة القصّ أو متابعة حركة السرد، بل صارت كلّ قارئ تفاعل وتأثر معها، وشاركها شعورها وآلامها وأحزانها، واقتسم معها آمالها ونظرتها للمستقبل الزاهر والآن الذي ناشدته نفسها حتى اللحظات الأخيرة في حياتها، إنّها تلك الروح (الوطن، التراث) التي سافرت بمرحها المقيح، وقلبها المدفون تحت دهاليز الخوف لتشدّ بوصلة المتلقي للنور، للرسالة التي لم تستطع إتمامها في مربع السرد، فاتحة بذلك المجال لتولد الحكاية الجديدة من لدن المستقبل الذي يستفيد من أخطاء الماضي ليبنى غدا مشرقا، بهيجا، مليئا بالألوان، وكثيرا من التفاؤل والسعادة وسماع أصوات الضحكات.

خاتمة:

تأسيسا على ما سبق، استطاع الأعرج وعبر نصوصه الروائية (سيدة المقام، ذاكرة الماء، ومملكة الفراشة) الإبحار في عوالم نسائية مختلفة، ما بين المثقفة التي تنسم بطابع التمرد، والمستسلمة، المنهزمة لواقعها دون أن تنشأ التغيير أو تطمح له، إلى صنف الأنانية التي لا تعرف معنى للتضحية من أجل الآخرين، فمؤذج الحساسة التي ملكت قلب القارئ، وأخيرا مع نمطي الكادحة والساذجة، وإن كان قد انطلق في خوض هذه المغامرة بالكتابة بضميرها "هي المرأة" معتمدا على رؤيته ولغته "هو الرجل" الغريب عن هذا العالم، بل الدخيل عليه، والمتلصص على خفاياه وهواجسه، مستندا في هذا على خلفيته الاجتماعية التي عايشته نسوة مختلفات، فإنّ مهمته الأساسية وهاجسه الوحيد في كلّ هذا أن ترسو سفينته في الاتجاه الصحيح، بالاقتراب من ترجمة كيائها وما تصبو له، من هنا، فإنّه يمكن القول أنّ تجربته هاته قد تمكّنت من تجسيد أفكارها، وطموحاتها، وآلامها وأملها في ظلّ ظروف وتحديات اختلفت من شخصية/امرأة لأخرى، لتنجلي للقارئ رسالته عبر أصواتهنّ المقاومة والمتألّمة لكلّ ما يقف أو يحّد من أحلامهنّ أو يوقف جموحهنّ نحو طموحهنّ، وإن اختلفنّ في بنائهنّ السردية إلا أنّ المبدع أحسن تقديمهنّ وتشكيلهنّ من خلال ذلك الالتحام ما بين الصورة الخارجية والبناء الموضوعي/الداخلي لها ولغتها داخل النص، ليتمظهر للقارئ صوت نسويّ متفرد الرسالة والهدف وكذا الرؤية، وهو ما حقق بعدا جماليا في النص بالإعجاب بجمّة تارة والنفور تارة أخرى، وفي مدار كلّ هذا، يكون المبدع قد نجح في اقتحامه، وسرده، وتعبيره عن الذات النسوية بكلّ احتراف ومهارة أدبيين.

قائمة الهوامش:

- 1_ ينظر: عبد الله الغدامي: المرأة واللغة، ط2، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1997م، ص.37
- 2_ الأخضر بن السائح: سرد المرأة وفعل الكتابة- دراسة نقدية في السرد وآليات البناء، (د.ط)، دار التنوير للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012م، ص.31
- 3_ ينظر: عبد الله الغدامي: المرجع السابق، نقلا عن: مقابلة مع أحلام مستغانمي، مجلة هي، ع(24)، يوليو(1994م)، ص32./30
- 4_ ينظر: صلاح صالح: سرد الآخر- الأنا والآخر عبر اللغة السردية-، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ويروت، 2003م، ص 82.

- 5_ للمزيد من الاطلاع يراجع: ابن قيم الجوزية: أخبار النساء، (تح): نزار رضا، (د.ط)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).
- 6_ للمزيد من الاطلاع يراجع: أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي: طبائع النساء، (تح): محمد إبراهيم سليم، (د.ط)، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت).
- 7_ للمزيد من الإطلاع يراجع: أبو عبد الله محمد بن عمران المزرباني: أشعار النساء، (تح): سامي مكّي العاني وهلال ناجي، (د.ط)، عالم الكتب للنشر والتوزيع، (د.ت).
- 8_ للمزيد من الاطلاع يراجع: جلال الدين السيوطي: نزهة المجالس في أشعار النساء، (د.ط) مكتبة القرآن للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت).
- 9_ للمزيد من الاطلاع يراجع: محمد خير رمضان يوسف: المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن في التاريخ الإسلامي، ط2، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، بيروت، 1421هـ/2000م.
- 10_ للمزيد من الاطلاع يراجع: جامع أخبار النساء من سير أعلام النبلاء، (تح): أبو عبد الرحمن خالد بن حسين بن حسين بن عبد الرحمن، تقديم: مصطفى بن العدوي، ط1، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 1425هـ/2004م.
- 11_ للمزيد من الاطلاع يراجع: عبد الملك بن حبيب: أدب النساء-الغاية والنهاية-، (تح): عبد المجيد تركي، ط1، دار الغرب الإسلامي للنشر والتوزيع، بيروت، 1412هـ/1992م.
- 12_ ينظر: محمد حسن عبد الله: الحب في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع36، ديسمبر 1980، ص 13.
- 13_ حسين المناصرة: المرأة وعلاقتها بالآخر في الرواية العربية الفلسطينية- بحث في نماذج مختارة-، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002م، ص44، نقلا عن: عزت الغزاوي سعيد: دراسات نقدية في الأدب الفلسطيني المحلي، مطبعة دار الكتاب للنشر والتوزيع، القدس، 1993م، ص40.
- 14_ ينظر: إبراهيم مشارة: مي زيادة وصلونها الأدبي، موقع ديوان العرب، نشرت المقالة بتاريخ: 24 آذار/مارس 2007م، وشوهدت بتاريخ: 14/08/2017م.
- <http://www.diwanalarab.com/spip.php?article8374>
- 15_ ينظر: فوزية العشماوي: المرأة في أدب نجيب محفوظ- مظاهر تطور المرأة والمجتمع في مصر المعاصرة من خلال روايات نجيب محفوظ (1945/1967م)، إشراف: جابر عصفور، ع269، ط1، حقوق الترجمة والنشر بالعربية للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م، ص 18/19.
- 16_ ينظر: المرجع نفسه، ص21/22.
- 17_ حسن المناصرة: المرأة وعلاقتها بالآخر في الرواية العربية الفلسطينية، مرجع سابق، ص44.
- 18_ ينظر: عبد الله الغدامي: المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 17.
- 19_ حسين المناصرة: المرجع السابق، ص54.

- 20_ فاديا دلا: الروائي واسيني الأعرج: الكتابة متعة ولكنها ليست نزهة، هي انتصار مستميت للحب والحرية، ضمن كتاب: زهرة ديك: واسيني الأعرج- هكذا تكلم.. هكذا كتب، (د.ط)، دار الهدى للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ت)، ص. 235
- 21_ ينظر: محمد رياض وتار: شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، (د.ط)، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999م، ص. 16
- 22_ علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، المغرب، 1996م، ص. 20
- 23_ واسيني الأعرج، سيدة المقام- مراثيات اليوم الحزين، ط1، منشورات الفضاء الحر للنشر والتوزيع، الجزائر 2001، ص. 22
- 24_ المصدر نفسه، ص. 102
- 25_ نفسه، ص 206./207
- 26_ واسيني الأعرج: مملكة الفراشة، ط3، الفضاء الحر ومنشورات بغداد للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013م، ص. 14
- 27_ ينظر: المصدر نفسه، ص 104./105
- 28_ نفسه، ص. 222./223
- 29_ واسيني الأعرج: سيدة المقام، مصدر سابق، ص. 83
- 30_ ينظر: المصدر نفسه، ص. 94/95/96
- 31_ ينظر: واسيني الأعرج: مملكة الفراشة، مصدر سابق، ص 331./168/185/155/148/149/136/135/133/133/132/131/124/110/109/80/13/09
- 32_ المصدر نفسه، ص. 77
- 33_ واسيني الأعرج: ذاكرة الماء- محنة الجنون العاري-، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012م، ص. 480./481
- 34_ المصدر نفسه، ص. 251
- 35_ ينظر: نفسه، ص. 179
- 36_ واسيني الأعرج: مملكة الفراشة، مصدر سابق، ص. 90
- 37_ ينظر: المصدر نفسه، ص. 92/93/94
- 38_ واسيني الأعرج: ذاكرة الماء، مصدر سابق، ص. 289
- 39_ المصدر نفسه، ص. 298./299
- 40_ واسيني الأعرج: مملكة الفراشة، مصدر سابق، ص 33./34
- 41_ المصدر نفسه، ص. 160
- 42_ واسيني الأعرج: سيدة المقام، مصدر سابق، ص. 112./113
- 43_ واسيني الأعرج: مملكة الفراشة، مصدر سابق، ص. 103
- 44_ نفسه، ص. 70

45_ واسيني الأعرج: سيدة المقام، مصدر سابق، ص 179/176.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1_ واسيني الأعرج: سيدة المقام- مراثيات اليوم الحزين، ط1، منشورات الفضاء الحر للنشر والتوزيع، الجزائر 2001.
- 2_ : ذاكرة الماء- محنة الجنون العاري-، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012م.
- 3_ : مملكة الفراشة، ط3، الفضاء الحر ومنشورات بغداد للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013م.

المراجع:

- 1_ الأخصر بن السائح: سرد المرأة وفعل الكتابة- دراسة نقدية في السرد وآليات البناء، (د.ط)، دار التنوير للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012م.
- 2_ حسين المناصرة: المرأة وعلاقتها بالآخر في الرواية العربية الفلسطينية- بحث في نماذج مختارة-، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002م.
- 3_ زهرة ديك: واسيني الأعرج- هكذا تكلم.. هكذا كتب، (د.ط)، دار الهدى للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ت).
- 4_ صلاح صالح: سرد الآخر- الأنا والآخر عبر اللغة السردية-، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، وبيروت، 2003م.
- 5_ عبد الله الغدامي: المرأة واللغة، ط2، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1997م.
- 6_ علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، المغرب، 1996م.
- 7_ فوزية العشماوي: المرأة في أدب نجيب محفوظ- مظاهر تطور المرأة والمجتمع في مصر المعاصرة من خلال روايات نجيب محفوظ (1967/1945م)، إشراف: جابر عصفور، ع269، ط1، حقوق الترجمة والنشر بالعربية للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م.
- 8_ محمد حسن عبد الله: الحب في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع36، ديسمبر 1980.
- 9_ محمد رياض وتار: شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، (د.ط)، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999م.

موقع الإنترنت:

- 1_ إبراهيم مشارة: مي زيادة وصالونها الأدبي، موقع ديوان العرب،
<http://www.diwanalarab.com/spip.php?article8374>

